بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعل علم العروض میزان الاشعار و الصلوة علی صاحب دیوان
الرسالة و اهل بیته الاطهار و بعد باعث بر تألیف آن بود
که گاهی با اصحاب از کتب عروض مباحثه میشد در هر دقیقه نکته می طلبیدند
در هر مدعی دلیل عقلی یا نقلی میشنیدند که آن نکات و دلایل بتمامها در
هیچ کتاب این فن از تصانیف عربی و فارسی متقدمان و متأخران
نبود بحکم العلم صید و الکتابة قید خواسته شد که بجهة حفظ آن سخنان
رساله ترتیب داده شود بیت که در او هر سخن باشد گرچه متن است
شرح فن باشد التماس از مستفیدان آنست که چون ازین مایده بهره بر دارند
سیفی را بدعای خیر یاد آورند و بالله التوفیق فصل در تعریف
شعر و بیان شاعر بدانکه شعر در لغت دانستن و دریافتن است و در اصطلاح
سخنی است موزون که دلالت کند بر معنی و قافیه داشته باشد و قائل
قصد موزونی آن سخن کرده باشد و سخن را بموزون قید کرده شد از آنکه
سخن ناموزون را شعر نگویند و سخن موزون را بدلالت بر معنی قید کرده شد
از آنکه سخن موزون بی معنی را شعر نگویند و قافیه داشته باشد قید کرده شد
از آنکه سخن موزون بی قافیه را شعر نگویند و قائل قصد موزونی آن سخن

کرده باشد

[illegible]



کرده باشد گفته شد از آن که اگر کلام موزون واقع شود و قائل قصد
موزونی آن کلام نکرده باشد از آن شعر نگویند در اصطلاح چنانچه در قرآن
و حدیث رسول صلعم موزون واقع شده است شعر نباشد قوله تعالی ثم اقررتم
و انتم تشهدون ثم انتم هؤلاء تقتلون و قوله صلعم الکریم ابن الکریم
ابن الکریم ابن الکریم یوسف ابن یعقوب ابن اسحق ابن ابراهیم اگرچه قرآن
بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات واقع شده است و حدیث بر وزن
فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات اما چون قائل قصد موزونی
آن نکرده از آن شعر نگویند و اطلاق شعر بر قرآن و حدیث روا نیست
و ابو الحسن اخفش گوید گفته است که شاعر بمعنی صاحب شعر است یعنی خداوند
شعر همچنانکه تامر بمعنی صاحب تمر است یعنی خداوند خرما و این بر تقدیر آنست
که شاعر مشتق بود از شعر بمعنی اصطلاحی یعنی کلام موزون چنانکه گفته شد
و اگر شاعر مشتق بود از شعر بمعنی لغوی که مصدر است بمعنی شاعر داننده
و دریابنده باشد و بعضی گفته اند که شاعر را از آن جهت شاعر گویند که او
در می یابد بعضی از کلام را و وقوف دارد بر ترکیب آن که این نوع کلام را
عجز او در می یابد و وقوف دارد بر ترکیب آن و بعضی از اصحاب تواریخ گفته اند که اول
کسی که شعر گفت آدم علیه السلام بود و بگویند که لغت آدم باتفاق اهل علم سریانی
بوده است و شعر عربی که با آدم نسبت میکنند ترجمه شعر است که بآن لغت گفته است

در مرثیهٔ هابیل در آن وقت که قابیل هابیل را کشت و قاسم ابن
سلام بغدادی که پیشوای اهل تواریخ است گفته که اول کسی که شعر عربی
گفت یعرب ابن قحطان بوده که از فرزندان نوح پیغمبر است و اکثر
بر آنند که اول کسی که شعر فارسی گفته است بهرام گور است و بیت اولش
این است بیت منم آن پیل دمان و منم آن شیر یله ؛ نام من بهرام گور و کنیتم
بو جبله ؛ و بعضی گفته اند که اول شعر فارسی ابو حفص حکیم سغدی گفته که از سغد
سمرقند بوده است و بیتش این است بیت آهوی کوهی در دشت چگونه دودا
چون ندارد یار بی یار چگونه رودا ؛ و بعضی گفته اند که اول کسی که قصیده فارسی
گفت و بنیاد نهاد رودکی بوده است **فصل** در بیان حاجت
بعلم عروض و واضع و وجه تسمیه واضع بعضی آنکه این علم پیدا کرده بعضی بنیاد نهاده
آن چون شعر کلامیست موزون و هر موزونی را ناچار است از میزان
تا زیاده و نقصان آنها با آن توان دانست و میزان شعر بعلم عروض توان دانست
پس هر کس که در باب شعر دخل بکند خواه بگفتن و خواه بشناختن بر او
لازم است که عروض بداند و بدانکه استخراج علم عروض خلیل ابن احمد
بصری کرده است و چنین گویند که خلیل بدکان قصاری بگذشت آواز
کوبه قصار شنید و چون آن صوتی بود متجاذب و بالقاع متناسب گفت
و الله لیظهرن من هذا شیئا یعنی بخدا سوگند که ظاهر میشود از این صوت چیزی

و او را

و او را استخراج علم عروض همان صوت شد و در نام کردن این علم
بعروض اقوال بسیار است بعضی میگویند که خلیل ابن احمد در مکه مبارکه
بوده که این علم ملهم شده و یکی از نامهای مکه عروض است پس این علم را
باسم مکه خوانده بجهت تیمن و تبرک و بعضی میگویند که عروض بمعنی طرف است
و چون این علم طرف بعضی از علوم بود او را عروض نام کردند و بعضی میگویند
که در ترکیب این سه حرف ع ر ض معنی ظهور و کشف است و چون باین
علم ظاهر و پیدا میشود وزن صحیح و وزن غیر صحیح پس از این جهت این علم را
عروض نام نهاده اند و بعضی میگویند که عروض در لغت راه گشاده در کوهست
و همچنانکه از راه گشاده که در کوهست بموضعی میتوان رسید این علم نیز
طریق معرفت شعر مستقیم و سقیم است و بدانستن آن بکلام موزون و
ناموزون میتوان رسید پس باین مناسبت این علم را عروض نامیدند
و بعضی میگویند که عروض بمعنی میغ دار است همچنانکه در ابر و آنچه از او
پیدا میشود نفع بسیار است در این علم هم نفع بسیار است پس باین
مناسبت این علم را عروض گفتند و بعضی میگویند که چون جزو آخر
مصراع اول بیت را عروض میگفتند چنانکه مذکور خواهد شد و این علم
مشتمل است بر معرفت آن جزو آخر پس این علم را باسم آن جزو خواندند
چرا که این جزو کثیر الوقوع است و در میان عروضیان بسیار مذکور میشود

که عروض این بیت چنین است و عروض این بیت چنان و بعضی میگویند که عروض
فعول است بمعنی مفعول یعنی معروض و این علم را از آن جهت عروض
می نامند که معروض علیه شعر است یعنی شعر را بر آن عرض میکنند که موزون
از ناموزون جدا شود و بعضی این وجه را ترجیح داده اند و بعضی وجه اول را

**فصل** در بیان موزون و ناموزون و بیان تقطیع بیت و کیفیت
آن بدانکه وزن سنجیدن کلام است بمیزان بحری از بحرهای شعر که مقرر کرده اند
پس هرچه بمیزان بحری از این بحور راست باشد آن موزون است و آنچه
بمیزان راست نیست ناموزون است و این سنجیدن را تقطیع گویند در
اصطلاح عروضیان و تقطیع بیت چنان بود که الفاظی که در آن بیت
است از یکدیگر جدا سازند بر وجهی که هر مقدار از آن برابر باشد در وزن
با اجزای آن بحری که این بیت در آن بحر است و مناسب است این بمعنی
لغوی تقطیع که پاره پاره کردن است و در تقطیع عدد حروف و حرکت
و سکون معتبر است و خصوصیت حروف و خصوصیت حرکت که فتحه و ضمه
و کسره است دخل ندارد و مثل طوطی و بلبل که بر وزن فعلن باشند و هر حرفی
که بتلفظ در آید آن معتبر است در تقطیع اگرچه در کتابت نباشد و هر حرفی
که در تلفظ در نیاید آن معتبر نباشد در تقطیع اگرچه در کتابت باشد و حروف
ملفوظه غیر مکتوبه و مکتوبه غیر ملفوظه بعد از این بتفصیل بیان کرده خواهد شد و

سبب

است که

سبب آنکه بنای تقطیع بر ملفوظ است نه بر مکتوب پس می باید که حروف مصراعی
زاید باشد از مصراع دیگر با آنکه هر دو در یک وزن باشند چنانکه **بیت**
نشست بر در اهل کرم بمجلس خاص ؛ دو خوان نعمت و دو خوان خواست خطا
چو خوان که گفته است ؛ مصرع اول بیست و دو حرف است و مصرع دوم بیست و چهار
حرف بدانکه نون تنوین را عروضیان ظاهر می نویسند تا ملفوظ و مکتوب
اوزان شعر یکسان باشد و التباس نشود **فصل** در بیان حروفی که ملفوظ است
و مکتوب نه از آنجمله یکی الف است که از اشباع فتحه الف حاصل
شود همچو آمد و آید که بر وزن فعلن است و در تقطیع دو الف نویسند اول
متحرک و دوم ساکن بر این صورت آامد فعلن آاید فعلن و دیگر واو است
که از اشباع ضمه واو حاصل شود همچو داود و طاوس که بر وزن فعلات
و در تقطیع دو واو نویسند اول متحرک دوم ساکن بر این صورت
داوود فعلان طاووس فعلان و دیگر یا است که از اشباع کسره
حاصل شود چنانکه کسرهٔ میم بیدل را اشباع کنند بر وجهی که بعد از نون یا ملفوظ
شود و در تقطیع باین صورت نویسند می بیدل مفاعیلن و این یا را
بطنی گویند و بطن در لغت شکم بود و همچنین در بعضی الفاظ عربی الف و واو
و یا ملفوظ شود و مکتوب نباشد همچون الف الله و هذا و ذلک و واو
کاوُد و یاء به دیغران و دیگر حرفی است که در حرف تشدید است همچو خرم و فرخ

که بروزن فعلن است و در تقطیع او دو حرف نویسند اول ساکن و دوم متحرک بدین صورت خرم فعلن فرخ فعلن **فصل** در بیان الف و واو و های مکتوب غیر ملفوظ اما الف الف وصل است وقتی که در میان مصراع واقع شود و حرکت او بحرف پیش او دهند و الف ملفوظ نشود و از اینجهة او را الف وصل میگویند که حرف پیش از او بحرف بعد از او متصل میشود در تلفظ چنانکه **مصرع** روز سیفی سپاه از کاکل مشکین تو شد و در تقطیع این الف را ننویسند بدین صورت روز سیفی فعلاتن سیه ز کا فعلاتن کل مشکی فعلاتن نت شد فعلن و اگر ملفوظ شود ساقط نشود در تقطیع چنانکه **مصرع** بود فریاد سیفی در غمت از روز تنهائی تقطیعش بود فریا مفاعیلن د سیفی در مفاعیلن غمت از رو مفاعیلن ز تنهائی مفاعیلن و اما واو بر سه قسم است یکی واو عطف است و آن واویست که میان دو کلمه باشد همچون دل و جان و این و آن و در کلام فارسی بیشتر چنانست که ما قبل واو عطف یعنی حرف پیش از و بضمه ملفوظ میشود و واو ملفوظ نمیشود چنانکه **مصرع** دل و دلدار و دیر و طاق گو و در تقطیع نوشته نمیشود بدین صورت دل دلدا فعلاتن ر دیر طا مفاعلن ق گو فعلن و اگر واو ملفوظ شود ساقط نشود در تقطیع چنانکه **مصرع** کل و مل هر دو باید و دیدار یار تقطیعش کل و مل هی فاعلاتن باید و دی فاعلاتن دار یار فاعلات

دیگر

و دیگر واو بیان ضمه است و آن واویست که دلالت میکند بر آنکه ما قبل او ضمه دارد مثل تو و دو و چو و همچو و بیشتر آنست که این واو ملفوظ نمیشود چنانکه **مصرع** همچو تو کو در دو سرا دیگری بدین صورت همچ تو کو مفتعلن در دو سرا مفتعلن دیگری فاعلن و اگر ملفوظ شود ساقط نشود در تقطیع چنانکه **مصرع** دیگری در دو سرا کو مثل تو تقطیعش دیگری در فاعلاتن دو سرا کو فاعلاتن مثل تو فاعلن دیگر واو اشمام ضمه است و این واویست که بعد از خا منقوط است اما خالص نیست بلکه بوئی از ضمه دارد و اشمام در لغت بو یانیدن است و از اینجهة او را واو اشمام ضمه میگویند چنانکه **مصرع** خواب و خور خواهد ز من خوش بود و در تقطیعش نوشته نمیشود بدین صورت خاب خرخا مفتعلن هد ز من مفتعلن خش بود فاعلن و دیگر هاى بیان حرکت است و آن هائیست که بآخر کلمه پیوندد تا دلالت کند بر آنکه ما قبل ها متحرکست و آن حرکت فتحه بود چون خنده و گریه و بنده و مانند آن و یا کسره بود همچون که و چه و سه و مانند آن پس اگر این ها در میان مصراع واقع شود و ملفوظ نشود ساقط شود در تقطیع چنانکه گریه کردم فاعلاتن خنده گردی فاعلاتن و چنانکه کی کو به مفاعیلن چی کوید مفاعیلن و اگر ملفوظ بحرکت کسره باشد که یای او با نویسند در تقطیع بدین صورت که بی تو مفتعلن خندی تو مفتعلن و اگر

در آخر مصراع واقع شود در حساب حرف ساکن باشد چنانکه ع غنچه پیش
دهنت لب بسته تقطیعش غنچه پیشی فاعلاتن دهنت لب فعلاتن
بسته فعلن های بسته در برابر نون فعلن است و گاه باشد که این ها در میان
مصراع در برابر حرف ساکن از بزان واقع شود و ساقط نشود در تقطیع
چنانکه ع خنده چه کنی بگریه بر من تقطیعش خنده چه مفعولن کنی بگر مفاعلن
یه بر من فعولن و اما یا یا ساکن است که پیش از الف متحرک واقع شود و ملفوظ
نشود چنانکه ع سیفی از عشق او جدا مشین و در تقطیع نوشته نشود بدین صورت
سیف از عشق فاعلاتن قاو جدا مفاعلن مشین فعلات و بعضی این
صورت را از قبیل اسقاط الف وصل میدارند و میگویند که حرکت
الف بیا منتقل میشود و الف ساقط میگردد و این مصراع چنین تقطیع
کرده میشود که سیفیز عشق فاعلاتن و مقوی این سخن است آنکه در اکثر کتابهای
عروض معتمد علیه گفته اند که مثالها مکتوب غیر ملفوظ نون و کی و حی است
اگر یا نویسند و هیچ مثال یا نیاورده اند اگر در اینصورت یا افتادی
بایستی که آن را مثال آوردندی که در کلام بسیار واقع است و محتاج
نشدندی بمثالی که در غایت کمی است و نیز اسقاط یا را رواداشتندی
چه تفاوت میکند که بعد از یا الف وصل باشد یا حرف دیگر پس بایستی
که همچنانکه گفتی احمد رواست که بر وزن فاعلاتن باشد گفتی جعفر نیز روا باشد.

که بر وزن

که بر وزن فاعلاتن باشد و نیست بلکه بر وزن مفعولاتن است و اگر
یا ملفوظ شود ساقط نشود در تقطیع چنانکه ع هست سیفی از
دعاگویان مجو آزار او تقطیعش هست سیفی فاعلاتن از دعاگو
فاعلاتن یان مجو آ فاعلاتن زار او فاعلن فصل در بیان نون
ساکن و بعضی از حروف ساکن مکتوب که در تقطیع ساقط شوند یا متحرک
شوند یا همچنان ساکن معتبر باشند بدانکه هر نون ساکن که بعد از حرف مد
باشد و حروف مد واو ساکن ما قبل مضموم و الف ساکن ما قبل مفتوح و یا
ساکن ما قبل مکسور است همچو لفظ چون و جان و چین اگر در میان مصراع
واقع شود ساقط شود در تقطیع چنانکه ع جانکنم و چون کنم و چین روم
درست عبارت بر وزن فاعلن باشد در تقطیع بدینصورت نوشته
می شود جانکنم فاعلن چو کنم فاعلن چی روم فاعلن و اگر در آخر مصراع
واقع شود در حساب حرف ساکن باشد چنانکه ع ای قد دلجوی تو سروی
روان تقطیعش ای قدی دل فاعلاتن جوی تو سر فاعلاتن وی روان
فاعلات نون روان در مقابل تاء فاعلات و اگر اول حرف مد باشد
و دوم نون نباشد همچو بار یا دوم نون باشد و اول حرف مد نباشد
همچو این و عدن و عین یا هیچکدام نباشد همچو شکر و آن دو ساکن در میان
مصراع واقع شوند ساکن دوم متحرک شود چنانکه ع بار شو تن چو شکر گو

هر بروزن فاعلن است چرا که در اوزان شعر دو ساکن در میان
مصراع باشد مگر الف و نون که هر دو بجای یک ساکنند بجهت خفت
الف یا نون ساکن در تلفظ و اگر در آخر مصراع واقع شود در حساب
دو ساکن باشند چنانکه کو نه یار و ملک و امن جای کوی شکر همه
بروزن فاعلات باشند و اگر بعد از حرف مد دو حرف ساکن شود همچو
کارد و گوشت و گشتاسب و مانند آن و در میان مصراع باشند اگر آن
دو ساکن در برابر یک متحرک باشند ساکن اول متحرک شود و ساکن
دوم ساقط شود در تقطیع چنانکه ع کارد برکش گوشت برگشتاسب را ؛
تقطیعش کارد برکش فاعلاتن گوشت برکش فاعلاتن تاسب را فاعلن
و اگر دو ساکن در برابر دو متحرک باشند هر دو ساکن متحرک شوند چنانکه
ع رزم شود کارد چو بزم شود گوشت کو ؛ تقطیعش رزم شود مفتعلن
کارد چو مفتعلن بزم شود مفتعلن گوشت کو مفتعلن و اگر سه حرف ساکن
در آخر مصراع باشند ساکن آخرین ساقط شود در تقطیع چرا که در اوزان
شعر هیچ جا سه ساکن جمع نشوند چنانکه ع تا چو سیفی بنوای شعر را ارکرد ؛
تقطیعش تا چو سیفی فعلاتن بنوای شع فعلاتن ع را ار فعلاتن کرد س
فعلات فصل در بیان اجزای میزان بیت بدانکه میزان بیت مرکب است
از ارکان و ارکان مرکب اند از اصول و اصول که ارکان از و مرکب اند

گفته

گفته اند در سه چیز سبب و وتد و فاصله سبب دو نوع است سبب خفیف
و سبب ثقیل سبب خفیف کلمه دو حرفی را گویند که اول متحرک بود
و دوم ساکن همچو لم و سبب ثقیل کلمه دو حرفی را گویند که هر دو متحرک
باشند همچو لَکَ و اول را خفیف و دوم را ثقیل از بهر آن گویند که یک متحرک
و یک ساکن در گفتن سبک تر است از دو متحرک و خفیف در لغت سبک است
و ثقیل گران و وتد نیز دو نوع است وتد مجموع و وتد مفروق وتد
مجموع کلمه سه حرفی را گویند که دو حرف اول متحرک بود و حرف آخر ساکن
همچو علی چون دو متحرک او بهم پیوسته بود وتد مجموع گفتند که جمع در لغت
گرد آوردنست و وتد مجموع را وتد مقرون نیز گویند و قران در لغت
بهم پیوستن چیزی بچیزی بود و وتد مفروق کلمه سه حرفی را گویند که حرف
اول و حرف آخر او متحرک بود و حرف میانه ساکن همچو راس و چون
هر دو متحرک او از هم جدا بود وتد مفروق گفتند که فرق در لغت جدا
کردنست و فاصله نیز دو نوع است فاصله صغری و فاصله کبری
فاصله صغری کلمه چهار حرفی را گویند که سه حرف اول متحرک بود و حرف
آخر ساکن همچو جبلٌ بتنوین و فاصله کبری کلمه پنج حرفی را گویند که چهار
حرف اول متحرک بود و حرف آخر ساکن همچو سمکةٌ بتنوین و چون صغری
در لغت خردتر است و کبری بزرگتر پس کلمه چهار حرفی را صغری و پنج حرفی

را اکری کفتن مناسب است و ابراهیم ابن عبد الرحیم عروضی کلمهٔ چهار حرفی را
فاصله میکوید بصاد بی نقطه و کلمهٔ پنج حرفی را فاضله بضاد با نقطه بجهة
آنکه یکحرف زیاده است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدنست و ابن
خباز میکوید که بعضی هر دو را فاضله میکویند بضاد با نقطه و اول را بصغری
و دوم را بکبری قید کنند همچنانکه فاصله بصاد بی نقطه را قید می کنند و بعضی
فاصلها را از اصول می شمارند و فاصله صغری را مرکب از سبب ثقیل و سبب
خفیف میدانند و فاصله کبری را مرکب از سبب ثقیل و وتد مجموع و مثال
مجموع این شش اصل بعربی این ترکیب است لم ار علی راس جبل سمکة
و در فارسی هر یک از این دو ترکیب که بت از سر کوی و فا جز قدمی بنکذری
جز رخ اهل صفا نظری بنکری * بتقدیم وتد مفروق بر وتد مجموع **فصل**
در بیان وجه تسمیه بیت و اجزای آن بدانکه بیت را از آنجهة بیت کویند
که بیت در لغت خانه است و بیت شعر را به بیت شعر تشبیه کرده اند یعنی
خانه که از موی و از پلاس بود و ابو العلاء معری که از اکابر شعرای عرب
کفته که شعر لحسن نظم فی البیتین رونقه * بیت من الشعر او بیت من الشعر
و بعضی کفته اند که وجه مشابهت میان این دو بیت عزت و اعتبار است
همچنانکه خانه را پیش مردم عزت و اعتبار است بیت شعر را نیز پیش مردم
عزت و اعتبارست چنانکه در میان عرب مشهورست رب بیت شعر خیر من

بیت

بیت نیز بعرب مناسب شعر که بهتر است از خانهٔ از زر و بعضی کفته اند
که مشابهت آنست که همچنانکه بیت بر وضعی و شکلی مخصوص است که هر گاه که
آن وضع تغییر می یابد خانه بحال خود نمی ماند بیت نیز بر وضع مخصوص است که
هر گاه آن وضع تغییر می یابد ناموزون میشود و بیت نمی ماند و بعضی کفته اند
که وجه مشابهت آنست که همچنانکه خانه را ابتدا است که از آنجا در می آیند
و انتها است که در آنجا ساکن می شوند بیت را نیز ابتدا و انتها است و بعضی
کفته اند که همچنانکه صاحب خانه را آنجا انس و قراری است صاحب بیت را
نیز به بیت خود الفتی و خورسندی است و چون بیت را بخانه تشبیه کرده اند
و خانهٔ عربان صحرانشین مرکب است از ریسمان و میخ و ستون و پلاس
و بلغت عرب سبب ریسمان بود و وتد میخ و فاصله ستون جزو است پس اجزاء
بیت را بنام اجزای خانه خوانند و جزو دو حرفی را سبب و سه حرفی را
وتد و چهار حرفی و پنج حرفی را فاصله کفتند از جهة آنکه کلمهٔ دو حرفی سبب
یکحرف ضعیف تر است از کلمهٔ سه حرفی و کلمهٔ سه حرفی ضعیف تر است از کلمهٔ
چهار حرفی همچنانکه ریسمان ضعیف تر است از میخ و میخ از ستون و بعضی کفته اند
که فاصله در لغت جدا است میان دو دامن خیمه و نیز فاضله بضاد با نقطه
در لغت پلاسی بود که خانه را با آن پوشانند پس فاضله باین معنی یکی
از اجزای خانه باشد بلکه جزو اعظم خانه **فصل** در بیان ارکان اصل

بگو بدانکه ارکانی را که بحر از آن مرکب است منحصر ساخته اند در هشت
فعولن ؛ فاعلن ؛ مفاعیلن ؛ مستفعلن ؛ مفاعلتن ؛ متفاعلن ؛ فاعلاتن
مفعولات بضم تا و از این هشت دو رکن خماسی یعنی پنج حرفی که آن فعولن
و فاعلن است مرکب است از وتد مجموع با سبب خفیف پس اگر وتد مجموع مقدم
باشد بر سبب خفیف فعولن شود و اگر بر عکس بود یعنی سبب خفیف مقدم
بود بر وتد مجموع فاعلن شود چه شک نیست که چون لن را بر فعو مقدم
سازی چنین گوئی که لن فعو بر وزن فاعلن شود یا باشد و یا علن را بر فا مقدم
سازی چنین گوئی که علن فا بر وزن فعولن باشد و هر یکی از این دو رکن
مرکب است از سه متحرک و دو ساکن و از شش رکن باقی که سباعی اند
یعنی هفت حرفی دو رکن که مفاعیلن و مستفعلن است مرکب است از وتد
مجموع و دو سبب خفیف پس اگر وتد مجموع مقدم باشد بر هر دو سبب خفیف
مفاعیلن باشد و اگر بر عکس بود یعنی هر دو سبب خفیف مقدم باشد بر وتد
مجموع مستفعلن شود چه شک نیست که چون عیلن را بر مفا مقدم سازی
و عیلن مفا گوئی بر وزن مستفعلن باشد و یا علن را بر مستف مقدم سازی
و علن مستف گوئی بر وزن مفاعیلن باشد و در بحر مجتث و بحر خفیف
مستفعلن را مرکب دارند از وتد مفروق و دو سبب خفیف بر وجهی که وتد
مفروق در میان دو سبب خفیف باشد و عین او را از لام جدا نویسند تا باین

صورت

صورت مستفع لن تا معلوم شود که تفع وتد مفروق است و کن سبب خفیف
و سر اینکه تفع مستفعلن و فاع فاعلاتن که در بحر مضارع است وتد
مفروق است آنجا که بحور دائره مشتبهه را از یکدیگر جدا کرده شود ظاهر خواهد
شد و هر یک از این دو رکن مرکب است از چهار متحرک و سه ساکن
و دو رکن دیگر که آن مفاعلتن و متفاعلن است مرکب است از وتد مجموع
فاصله صغری پس اگر وتد مجموع مقدم باشد بر فاصله صغری مفاعلتن شود
و اگر بر عکس بود یعنی فاصله صغری مقدم باشد بر وتد مجموع متفاعلن شود
چه شک نیست که چون علتن را بر مفا مقدم سازی و علتن مفا گوئی
بر وزن متفاعلن باشد و یا علن را بر متفا مقدم سازی و علن متفا گوئی
بر وزن مفاعلتن باشد و هر یکی از این دو رکن مرکب است از پنج متحرک
و دو ساکن و دو رکن دیگر که آن فاعلاتن و مفعولات است مرکب است
از وتد مفروق و دو سبب خفیف پس اگر وتد مفروق مقدم باشد بر هر دو سبب
خفیف فاعلاتن شود و اگر بر عکس بود یعنی هر دو سبب خفیف مقدم باشد
بر وتد مفروق مفعولات شود چه شک نیست که چون لاتن را بر فاع
مقدم سازی و لاتن فاع گوئی بر وزن مفعولات باشد و یا لات را بر مفعو
مقدم سازی و لات مفعو گوئی بر وزن فاعلاتن شود یا باشد و این فاعلاتن
است که در بحر مضارع می باشد و عین او را از لام جدا می نویسند تا معلوم شود

که فاع وتد مفروق است و لاتن دو سبب خفیف و فاعلاتن را در غیر بحر مضارع
مرکب دارند از وتد مجموع و دو سبب خفیف بر وجهی که وتد مجموع در میان
دو سبب خفیف باشد و بر این تقدیر فاعلاتن موافق مفاعیلن و مستفعلن
می شود در اجزا و هر یک از این دو رکن مرکب است از چهار متحرک
و سه ساکن و این ارکان را که بحسب صورت هشتند و بحسب اعتبار ده افاعیل
و تفاعیل و مفاعیل و افاعیل و امثله و امثال و اجزاء و ارکان و موازین
و اوزان عروضی می خوانند و در اصول اوزان عروض هیچ رکن از پنج
حرف کمتر و از هفت حرف بیشتر نیامده است **فصل** در بیان
عدد بحور بدانکه بحوری که از تکرار ارکان یا از ترکیب بعضی با بعضی حاصل
می شود نوزده است طویل مدید بسیط وافر کامل
هزج رجز رمل منسرح مضارع مقتضب مجتث
سریع جدید قریب خفیف مشاکل متقارب متدارک
و از این نوزده پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل
خاصه عرب است یعنی که عجم از فارسی گویان و ترکی گویان در آن
بحور شعر کمتر گویند بجهت آنکه اگر گویند نامطبوع آید و شاید که ناموزون
نماید اگرچه موزون باشد چنانکه ظاهر خواهد شد آنجا که بیان این بحور
کرده شود و سه بحر خاصه عجم است که عرب در آن شعر نگوید و آن قریب و جدید

و مشاکل است

و مشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک است میان عرب و عجم **فصل** در بیان
وجه تسمیه مصراع و اجزای آن بدانکه اکثر بر آنند که شعر کم از یک بیت نباشد
و هر بیتی دو مصراع باشد و نیز بیت را مصراع از آن گویند که مصراع در لغت یک طبقه
و یکپاره بود از در دو طبقه و وجه مشابهت میان بیت و در دو طبقه
آنست که همچنانکه از در دو طبقه هر کدام طبقه که خواهند باز توان کرد
بی دیگری و چون هر دو را بهم فراز کنند یکی باشد از بیت نیز هر کدام مصراع
که خواهند توان خواند بی دیگری و چون هر دو را بهم خوانند یک بیت باشد
و رکن اول مصراع اول را صدر گویند و رکن آخر مصراع اول را عروض
و رکن اول مصراع دوم را ابتدا گویند و رکن آخر مصراع دوم را ضرب
و هر رکنی که در میان صدر و عروض یا در میان ابتدا و ضرب باشد از حشو
خوانند و معنی صدر اول و معنی ابتدا آغاز و چون اول بیت را صدر نام کرده
اول مصراع دوم را ابتدا نام نهادند تا اشتباه و فرقی تمام حاصل آید اگرچه
آن چنان نیز می شد که عکس این کردندی و اول بیت را ابتدا گفتندی
و اول مصراع دوم را صدر و عروض گفتند یعنی رکن آخر مصراع اول بجهت آنست
که عروض در لغت ستون خیمه است همچنانکه بنای خیمه و ثبات آن بستون است
بنای بیت نیز بدین رکن است که تا این قرار نیابد مصراع تمام نشود و معلوم
نمی شود که بیت از کدام بحر است و بر چه وزن است و ضرب گفتند آخر مصراع دوم

بجهة آنست که ضرب در لغت بمعنی نوع است و مثل است و ضرب مثل و مانند عروض است
در این که هر دو آخر مصراع عند و بر آواخر ابیات است مثل یکدیگر اند بجهة رعایت
قافیه در همه و حشو در لغت آگندن بالش است پس اجزای این میان را حشو گفتن
مناسب باشد **فصل** در بیان رکن سالم و غیر سالم بدانکه رکن سالم آنست
که همچنانکه در اصل وضع واقع شده است همچنان باشد بی زیاده و نقصان
و رکن غیر سالم آنست که در او تغیری واقع شود یا بزیادت کردن چیزی در او
و یا کم کردن چیزی از او اما زیاده کردن چنانکه در میان لام و نون مفاعیلن
مثلا الفی زیاده کرد و مفاعیلان گوئی و اما نقصان چنانکه نون و حرکت
لام مفاعیلن را بیندازی و مفاعیل گوئی و رکن غیر سالم را مزاحف گویند
و تغیری که در رکن واقع شود او را زحاف خوانند بکسر زا و زحاف جمع
زحف است بفتح زا و سکون حا و زحف در لغت از اصل دور
افتادن است چنانکه سهم را زحف گویند تیری را که از نشانه یکسو افتد
خواهند و شک نیست که چون رکنی تغیر یابد از اصل خود دور افتد و عادت
عروضیان چنین است که این تغیر را زحاف گویند بلفظ جمع نه زحف بلفظ مفرد
**فصل** در بیان بحور بدانکه بحر در لغت دریاست و در اصطلاح عروضیان
هر طایفه و پاره از کلام موزون را که مشتمل است بر چند نوع شعر او را
بحر خوانند بجهة آنکه همچنانکه دریا مشتمل است بر انواع چیزها از در و مرجان

و نبات

و نبات و حیوان هر بحری از بحور عروض نیز مشتمل است بر چند نوع شعر چنانکه
بعد از این معلوم شود ان شاء الله تعالی و بعضی گفته‌اند که وجه مشابهت آنست که
همچنانکه کسی که در دریا افتد حیران و سرگردان می‌شود کسی که در بحر شعر
افتاد بجهة تغیراتی که در ارکان عروض واقع است متحیر و سرگردان می‌افتد
که چه تغیر است و این در چه وزن است **بحر هزج مثمن سالم**
بدانکه این بحر را از آن جهة بحر هزج گویند که هزج در لغت آواز با ترنم خوش
آینده است و عرب بیشتر اشعاری که به آواز خوش در سرودها بخوانند در این
بحر است و بعضی گفته‌اند که هزج گردانیدن آواز است و هر رکنی از این بحر را
در اول وتد مجموع است از پی آن دو سبب خفیف و این مدد بکند در صوت
و گردانیدن آواز را پس از این جهة این بحر را هزج گفتند و مثمن از آن جهة
گویند که هشت رکن دارد و هشت بودن بنا بتمامیه است و سالم از آن جهت
گویند که در ارکان او زحاف و تغیر نیست و اصل این بحر هشت بار
مفاعیلن است مثالش مؤلف گوید **شعر** دلا وصف میان نازک
جانان من گفتی ⁂ نکو رفتی صد ثنا از میان جان من گفتی تقطیعش دلا
وصفی مفاعیلن میان نا مفاعیلن زکی جانا مفاعیلن من گفتی مفاعیلن
نکو رفتی مفاعیلن صد ثنا از مفاعیلن میان جا مفاعیلن من گفتی مفاعیلن
**هزج مثمن مسبغ** مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلان

دو بار مثالش مولف گوید فرد برآرد ببیم جان و غمی برسد مرا جانان
سلمانی میدانم کی باشد ای سلمانان تقطیعش برآری می مفاعیلن
دهم جانو مفاعیلن غمی برسد مفاعیلن مرا جانان مفاعیلان سلمانی
مفاعیلن بمیدانم مفاعیلن کی باشد ای مفاعیلن سلمانان مفاعیلان
تسبیغ در اصطلاح عروضیان زیادت کردن الف بود در میان سبب خفیف
که در آخر رکن است و چون در رکنی که در مفاعیلن است الف زیادت سبب ثانی
مفاعیلان شود و آن رکن را که تسبیغ در او واقع است مسبغ گویند بضم
میم و تشدید باء و فتح او و مسبغ گفتن این وزن از آنجهت است که عروض و ضرب
او مسبغ است و چون تسبیغ در لغت تمام کردن است پس زیادت کردن الف را
در رکن تسبیغ گفتن مناسب است و اگر مصراعی از این وزن با مصراعی از وزن
گذشته جمع شود بیت ناموزون نشود با این مقدار تفاوت و همچنین هر جا که
تفاوت باشد میان دو وزن مگر با آنکه در آخر یکی نون باشد و در آخر
دیگری الف و نون از اجتماع آن دو وزن بیت ناموزون نشود هزج
مثمن مقبوض مفاعلن هشت بار مولف گوید فرد دلم برون شد از
غمت غمت ز دل برون نشد ز تو زبون شدم که بود کو ز دست غم زبون نشد
تقطیعش دلم برون مفاعلن شد از غمت مفاعلن غمت ز دل مفاعلن
برون نشد مفاعلن ز تو زبون شدم مفاعلن که بود کو مفاعلن ز دست غم مفاعلن

زبون نشد

زبون نشد مفاعلن قبض در اصطلاح انداختن حرف پنجم ساکن است
و چون یاء مفاعیلن بیفتد مفاعلن بماند و آن رکن را که قبض در او واقع است
مقبوض گویند بجهت آنکه حرفی از آن گرفته شده است و قبض در لغت گرفتن است
و مقبوض گفتن این وزن از آنجهت است که ارکان او مقبوض اند و همچنین
هر رکن که زحاف در او واقع است آن وزن را باسم همان رکن خوانند
همچنانکه اگر در رکن شتر واقع است آن وزن را اشتر خوانند و اگر در رکن
خرب واقع است آن وزن را اخرب خوانند و بر این قیاس و اسم رکنی
که در او نیز واقع است یا بر صیغه اسم مفعول باشد همچون مسبغ و مقبوض
یا بر وزن افعل چون اشتر و اخرب هزج مثمن مقبوض مسبغ
مفاعلن مفاعلن مفاعلن مفاعلان دو بار مثالش فرد پری ندارد ای
صنم بروشنی چنین جبین نبرد مه از این سپهر که به بود ز جور غبن تقطیعش
پری ندا مفاعلن ردی صنم مفاعلن بروشنی مفاعلن چنین جبین مفاعلان
نبرد مه مفاعلن از ای سپهر مفاعلن که به بود مفاعلن ز جور غبن مفاعلان
اینجا عروض و ضرب مقبوض مسبغ است چرا که چون مفاعیلن را قبض و تسبیغ
کنند مفاعلان شود و باقی ارکان مقبوض اند هزج مثمن اشتر
فاعلن مفاعیلن چهار بار مثالش فرد سر دمی بیا یکدم خانه را گلستان کن
یکدو جام می در کش دور نوش گردان کن تقطیعش سر دمی فاعلن

بیا بکدم مفاعیلن خانه را فاعلن گلستان کن مفاعیلن بکید جا فاعلن همی در کش
مفاعیلن دور لو فاعلن شکر دان کن مفاعیلن شتر در اصطلاح انداختن
میم و یا مفاعیلن است فاعلن بماند و آن رکن را که شتر در او واقع است
اشتر گویند بجهة آنکه شتر در لغت نقصان و عیب است و چون از کلمه حرف
از اول و حرفی از میان افتاد آن کلمه نقصان پذیرفت و معیوب شد و این جا
چهار رکن اشتر است و چهار رکن سالم هزج مثمن اخرب مفعول
مفاعیلن چهار بار مثالش فرد دل باز بجوش آمد جانان که می آید
بیمار بهوش آمد درمان که می آید تقطیعش دل باز مفعول بجوش آمد
مفاعیلن جانان مفعول کمی آید مفاعیلن بیمار مفعول بهوش آمد مفاعیلن
درمان مفعول کمی آید مفاعیلن خرب در اصطلاح انداختن میم و نون (الخرب بالخاء المعجمه)
مفاعیلن است فاعیل بماند مفعول بضم لام بجای آن بنهند چرا که عادت
عروضیان چنان است که چون از رکنی چیزی بیندازند آنچه بماند لفظ
مستعمل نباشد لفظ مستعمل دیگر که بر وزن اوست بجای آن بنهند بجهة
حسن عبارت و مراد از وزن پیش عروضیان آنست که حرف متحرک
در برابر متحرک بود و حرف ساکن در برابر ساکن همچنانکه گذشت در بیان
تقطیع که لفظ طوطی و بلبل بر وزن فعلن است و ان رکن را که خرب در او واقع
است اخرب گویند بجهة آنکه خرب در لغت ویران کردنست و چون در اول

داو

چیزی نماند
داو ویرانی تمام باو راه یابد و اینجا چهار رکن اخرب است و چهار رکن سالم
هزج مثمن اخرب مکفوف مقصور مفعول مفاعیل مفاعیل
مفاعیل و بار مثالش مؤلفه فرد تا چند مرا در غم او بیند توان کفت
چیزی که بجائی نرسد چند توان کفت تقطیعش تا چند مفعول مرا
در غم مفاعیل م او بیند مفاعیل توان کفت مفاعیل چیزی که مفعول
بجائی ن مفاعیل رسد چند مفاعیل توان کفت مفاعیل کف
در اصطلاح انداختن حرف هفتم ساکن است و چون نون از مفاعیلن
بیفتد مفاعیل بماند بضم لام و این رکن را که کف در او واقع است مکفوف
گویند بجهة آنکه افتادن حرف آخر کلمه سباعی را بپیچیدن کنار دامن
تشبیه کرده اند چرا که همچنانکه برای سبب پیچیدن کنار دامن دو دو حرف
ان اندکی کوتاه میشود کلمه سباعی نیز از انداختن حرف آخر اندکی کوتاه
میشود و کف در لغت در نوردیدن دامن برای سبب است و قصر در اصطلاح
انداختن حرف ساکن است از سببی که در آخر رکن باشد و ساکن کردن متحرک
آن سبب است و چون از لن که در مفاعیلن است نون را بیندازی و لام را
ساکن سازی مفاعیل بماند و آن رکن را که قصر در او واقع است مقصور
گویند بجهة آنکه قصر در لغت کوتاه کردنست و چون از آخر کلمه حرف و حرکتی
بیفتد آن کلمه کوتاه شود و اینجا صدر و ابتدا اخرب است و حشوها مکفوف

[illegible]

و عروض و ضرب مقصور هزج مثمن اخرب مکفوف محذوف
مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن دو بار شاهدش فرد ای شیخ مرا راه خرابات
ننمودی بنمودت دلم باده کرامات ننمودی تقطیعش ای شیخ مفعول
مرا راه مفاعیل خرابات مفاعیل ننمودی فعولن بنمودت مفعول دلم
باده مفاعیل کرامات مفاعیل ننمودی فعولن حذف در اصطلاح
انداختن سبب خفیف است از آخر رکن و چون از مفاعیل لام اندازی
مفاعی بماند فعولن بجای آن بنهند بجهة آنکه لام افتاد و لفظ مهمل باقی ماند
پس لفظ مستعمل که بر وزن اوست بجای او نهادند چنانکه گذشت در
خرب و تا ممکن است لفظ با تنوین بجای آن لفظ نهند که موافق استعمال
کلام عرب شود و آن رکن را که حذف درو واقع است محذوف گویند
و محذوف در لغت اسب دو غده است و اجتماع عروض و ضرب محذوف و از
اجتماع این دو وزن بیت ناموزون نشود و همچنین هرجا که تفاوت نباشد
میان دو وزن مگر باین در رکن آخر که یکی مفاعیل باشد و دیگری
فعولن از اجتماع آن دو وزن بیت ناموزون نشود هزج مثمن
مکفوف مقصور مفاعیل مفاعیل مفاعیل مفاعیل دو بار شاهدش
زهی حسن و زهی روی و زهی نور و زهی نار ؛ زهی خط زهی خال زهی مور و زهی مار
تقطیعش زهی حسن مفاعیل زهی روی مفاعیل زهی نور مفاعیل

زهی نار

زهی نار مفاعیل زهی خط مفاعیل زهی خال مفاعیل زهی مور مفاعیل
زهی مار مفاعیل اجتماع عروض و ضرب مقصورات و باقی ارکان مکفوف
هزج مثمن مکفوف محذوف مفاعیل مفاعیل مفاعیل فعولن
دو بار شاهدش فرد مرا عشق دو تا کرد بهنگام جوانی ؛ چرا باز نپرسی تو
ز حالم چو بدانی تقطیعش مرا عشق مفاعیل دو تا کرد مفاعیل بهنگام
مفاعیل جوانی فعولن چرا باز مفاعیل نپرسی تو مفاعیل ز حالم مفاعیل
بدانی فعولن اجتماع عروض و ضرب محذوفات هزج مسدس سالم
و باقی ارکان مکفوف
مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن دو بار شاهدش فرد قناعت کنج آماده ست
اگر دانی ؛ از و تا می توانی رو نگردانی تقطیعش قناعت کن مفاعیلن
ج آماده ست مفاعیلن اگر دانی مفاعیلن از و تا می مفاعیلن توانی رو
مفاعیلن نگردانی مفاعیلن این وزن را مسدس از ان گویند که شش
رکن دارد هزج مسدس مقصور مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل
دو بار شاهدش مؤلف گوید فرد یکی از درد مندان تو مائیم ؛ بیا تا درد مندیها
نمائیم تقطیعش یکی از در مفاعیلن د مندان مفاعیلن تو مائیم مفاعیل
بیا تا در مفاعیلن د مندیها مفاعیلن نمائیم مفاعیل اجتماع عروض و ضرب
مقصورات و باقی ارکان سالم هزج مسدس محذوف مفاعیلن مفاعیلن
فعولن دو بار مؤلف گوید فرد دلا در عشق رنج ما کشیدی ؛ کرم کردی و زحمتها

کشیدی تقطیعش ولادرعش مفاعیلن قرنج ما مفاعیلن کشیدی فعولن
کرم کردی مفاعیلن وزحمتها مفاعیلن کشیدی فعولن اینجا ضرب وعروض
محذوفست هزج مسدس مکفوف مقصور مفاعیل مفاعیل
مفاعیل دوبار مثالش فرد نتابا جز و بیاران می خوشبوی که هر رنگ بود با گل
خود روی تقطیعش نتاجز مفاعیل بیارام مفاعیل نجتن بوی مفاعیل
که هر رنگ مفاعیل بود باک مفاعیل محذوی مفاعیل اینجا عروض وضرب
مقصورات و باقی ارکان مکفوف هزج مسدس مکفوف محذوف
مثالش مفاعیل مفاعیل فعولن دوبار مثالش فرد دل آزار و جفاکاری
نگاری جز آزار دلم کاری نداری تقطیعش دلازار مفاعیل جفاکار
مفاعیل نگاری فعولن جز آزار مفاعیل دلم کار مفاعیل نداری فعولن
اینجا عروض وضرب محذوفست و باقی مکفوف هزج مسدس اخرب مقبوض
مفعول مفاعلن مفاعیلن دوبار مثالش ای از مژه تو رخنه در جانها
وی درد تو کیمیای درمانها تقطیعش ای از مژ مفعول تو رخ
مفاعلن نه در جانها مفاعیلن وی درد مفعول تو کیمیا مفاعلن
ی درمانها مفاعیلن اینجا صدر و ابتدا اخرب است وحشو مقبوض وعروض
وضرب سالم هزج اخرب مقبوض مقصور مفعول مفاعلن مفاعیل
دوبار مثالش مولف گوید فرد گفتی لب تو چو انگبین است خود گو مزه گاه دیدی

این است

این است تقطیعش گفتی لب مفعول تو چو ان مفاعلن گبین است مفاعیل
خود گو م مفعول ز دی کی مفاعلن یا این است مفاعیل اینجا عروض
وضرب مقصورات هزج مسدس اخرب مقبوض محذوف
مفعول مفاعلن فعولن دوبار مثالش مولف گوید ستی با سیم خان
تا عشق پری رخان گزیدم ❁ از روز خوشی نشان ندیدم تقطیعش
تا عشق مفعول پری رخا مفاعلن گزیدم فعولن از روز مفعول خوشی نشا
مفاعلن ندیدم فعولن اینجا عروض وضرب محذوفست هزج مسدس
اخرم اشتر مقصور مفعولن فاعلن مفاعیل دوبار مثالش فرد
صد بارم بکش اگر کشی یار ❁ برخیزم تا کشی دگربار تقطیعش صد بارم
مفعولن بکش اگر فاعلن کشی یار مفاعیل برخیزم مفعولن تا کشی فاعلن
دگربار مفاعیل اخرم در اصطلاح انداختن میم مفاعیلن است فاعیلن
بماند مفعولن بجای آن نهند همچنانکه در اشتر گرچون لفظ غیر مستعمل باقی
ماند لفظ مستعمل بجای آن نهند و آن رکن را که خرم در او واقع است
اخرم گویند بجهت آنکه خرم در لغت بواربینی بریدنست و انداختن میم
مفاعیلن را بریدن بعضی از بینی تشبیه کرده اند و اینجا صدر و ابتدا اخرم
است و حشو اشتر و عروض وضرب مقصور اگر عروض وضرب محذوف باشد
وزن او چنین بود مفعولن فاعلن فعولن و از اجتماع این چهار وزن

بیت ناموزون نشود چنانچه از اوزان رباعی معلوم خواهد شد ان شاء الله تعالی
بحر رجز مثمن سالم این بحر را از آنجهت رجز گویند که رجز در لغت
اضطراب و سرعت است و عرب بیشتر اشعاری که در سوکها و جنگها
در مقام مفاخرت از مردانگی خود و قوم خود بخوانند در این بحر است
و در چنین اوقات آواز مضطرب و حرکات سریع میباشد از آنجهت این
بحر را رجز نام کردند و بعضی گفته اند که رجز بفتح را و سکون جیم شتری را
گویند که در رفتن لرزد و چون حرکت کند باز ساکن شود و در اول ارکان
این بحر دو سبب خفیف و بعد از هر حرکتی سکونی پس باین مناسبت
این بحر را رجز گفتند و اصل این بحر هشت مستفعلن است مثالش مولف
گوید فرد تا کی غم دل گفتمی در خانه با دیوارها : خواهم زد از بی طاقتی
فریاد در بازارها : تقطیعش تا کی غمی مستفعلن دل گفتمی مستفعلن
در خانه با مستفعلن دیوارها مستفعلن خواهم زد از مستفعلن بی طاقتی
مستفعلن فریاد در مستفعلن بازارها مستفعلن رجز مثمن مذال
مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلان دو بار مثالش فرد یارب چه شد
کان ترک ما ترک جفا بان کرده است : آسوده کان وصل از جور هجران
کرده است : تقطیعش یارب چه شد مستفعلن کان ترک ما مستفعلن
ترک جفا مستفعلن بان کرده است مستفعلان آسوده کا مستفعلن

ن وصل

ن وصل از مستفعلن جور هج مستفعلن ران کرده است مستفعلان اذالت
در اصطلاح زیادت کردن الف بود در وتد مجموع آخر رکن پیش از
ساکن آن وتد و چون پیش از نون علن که در مستفعلن است الف
زیادت سازی مستفعلان شود و آن رکن را که اذالت در او واقع
است مذال گویند بفتح میم و ذال و اذالت در لغت دامن فروکشیدن است
و این زیادت کردن الف را بدراز کردن دامن تشبیه کرده اند و اینجا
عروض و ضرب مذال است و باقی ارکان سالم رجز مثمن مطوی
مفتعلن است هشت بار مثالش فرد می شکفد گل بچمنها ز نسیم سحری
وه چه شود گر نفسی پهلوی ما باده خوری : تقطیعش می شکفد
مفتعلن گل بچمن مفتعلن ها ز نسی مفتعلن می سحری مفتعلن وه چه شود
مفتعلن گر نفسی مفتعلن پهلوی ما مفتعلن باده خوری مفتعلن طی در اصطلاح
انداختن حرف چهارم ساکن است و چون از مستفعلن فا را بیندازند
مستعلن ماند مفتعلن بجای او نهند بجهت آنکه فا فعل افتاد و لفظ مهمل
باقی ماند و لفظ مستعمل بجای آن نهادند چنانکه گذشت و آن رکن را
که طی در او واقع است مطوی گویند بجهت آنکه طی ثوب در لغت نه کردن
جامه است و این گرفتن حرف چهارم را از کلمه سباعی که میانه اوست
تشبیه کرده اند بگرفتن میان جامه و نه کردن آن و اینجا همه ارکان مطوی اند

و اگر عروض و ضرب مطوی مذال باشد وزن او چنین باشد مفتعلن مفتعلن
مفتعلن مفتعلان چرا که چون مفتعلن مطوی را اذالت کنند مفتعلان شود
رجز مثمن مطوی مخبون مفتعلن مفاعلن چهار بار شاهدش
فرد بازخدنگ شوق زد عشق در آب و خاک ما ❊ نطع حریف من
شد ای چاک چاک ما تقطیعش بازخدن مفتعلن گ شوق زد
مفاعلن عشق در آ مفتعلن ب خاک ما مفاعلن نطع حری مفتعلن ف من شد
مفاعلن ای چا مفتعلن ک چاک ما مفاعلن خبن در اصطلاح انداختن
حرف دوم ساکن است چون از مستفعلن سین را بیندازند متفعلن
بماند مفاعلن بجای او بنهند چنانکه دانستی که چون لفظ غیر مستعمل باشد
مانند لفظ مستعمل بجای او بنهند و آن رکن را که خبن در او واقع است
مخبون گویند و خبن نوب در لغت آنست که از نیم بالای جامه چیزی را
در کشند و بدوزند تا جامه کوتاه شود و اینجا چهار رکن مطوی مقدم
است بر چهار رکن مخبون رجز مثمن مخبون مطوی مفاعلن
مفتعلن چهار بار شاهدش فرد فغان کنان هر سحری بکوی تو میکذرم ❊
چو نیست ره سوی توام بجام و در میکذرم تقطیعش فغا کنا
مفاعلن هر سحری مفتعلن بکوی تو مفاعلن میکذرم مفتعلن چو نیست ره
مفاعلن سوی توام مفتعلن بجام و در مفاعلن میکذرم مفتعلن و اینجا چهار رکن

مخبون

مخبون مقدم است بر چهار رکن مطوی رجز مسدس سالم
مستفعلن شش بار شاهدش مؤلف گوید فرد ساقی بعشرت کوش در دور آن
گل ❊ مکذار از کف جام تا پایان گل تقطیعش ساقی بعش مستفعلن
رت کوش در مستفعلن دور ان گل مستفعلن مکذار از مستفعلن کف جام تا
مستفعلن پایان گل مستفعلن رجز مسدس مطوی مفتعلن
شش بار شاهدش فرد بست مرا جز تو نکار اد کری ❊ می نکنی هیچ بکام
نظری تقطیعش بست مرا مفتعلن جز تو نکا مفتعلن راد کری مفتعلن
می نکنی مفتعلن هیچ بکا مفتعلن م نظری مفتعلن رجز مسدس
مخبون مفاعلن شش بار شاهدش فرد کنون که کرد از بهار جوش
هوا ❊ فزون شود بهر دل از درون هوا تقطیعش کنون که کر مفاعلن
د از بها مفاعلن ر جوش هو مفاعلن فزون شود مفاعلن بهر دل ا
مفاعلن درون هوا مفاعلن و می شاید که شش مفاعلن را از هزج مسدس
مقبوض دارند همچنانکه می شاید که هشت مفاعلن را از رجز مثمن مخبون
دارند و ضابط آنست که یک وزن را که از دو بحر توان داشت از هر
بحری که آن وزن آسان تر گرفته می شود از آن بحر داشتن اولی است
و شک نیست که مفاعلن را از مفاعیلن گرفتن آسانتر است از آنکه از
مستفعلن گیرند از اینجهة مثمن این وزن را در هزج آورده شد و مسدس را

در بحر **رمل مثمن سالم** این بحر را از انجهة بحر رمل گویند
که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را وتدی
در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو وتد پس گویا که
او را با اسباب بافته اند همچنانکه حصیر را بریسمانها می بافند و بعضی گفته اند
که رمل نوعی از سرود است و آن نوع را بدین وزن واقع است پس
از انجهة این بحر را رمل نامیده اند و بعضی گفته اند که رمل را از رملان
گرفته اند و رملان بفتح میم در لغت دویدن شتر بود بشتاب و بواسطه
آنکه سبب خفیف آخر رکن اول او پیوسته است بسبب خفیف رکن دوم
او در خواندن آن سرعت و شتابی هست پس بدین سبب این بحر را رمل
خوانند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش فرد شکل
دلبرون که تو داری نباشد دلبری را خواب بندیهای چشمت کم بود
جادوگری را تقطیعش شکل دلبر فاعلاتن ونک تو دا فاعلا
ری نباشد فاعلاتن دلبری را فاعلاتن خواب بندی فاعلاتن
های چشمت فاعلاتن کم بود جا فاعلاتن دوگری را فاعلاتن رمل
مثمن مسبغ فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلیان
دوبار مثالش فرد تا بکی گریم بزاری همچو ابر نوبهاران از پی
اندوه و حسرت در فراق گلعذاران تقطیعش تا بکی گر فاعلا



یم بزاری فاعلاتن همچو ابری فاعلاتن نوبهاران فاعلیان
از پی ان فاعلاتن دوه حسرت فاعلاتن در فراق فاعلاتن
گلعذاران فاعلیان تسبیغ همچنانکه دانستی زیادت کردن
الف است بر سبب خفیف آخر رکن و چون در تسبیغ که در فاعلاتن
است الف زیادت کنی فاعلاتان شود فاعلیان بود یا بجای ان
بنهند بجهة آنکه تا ساکن در میان کلمه واقع نشود و غیر تسبیغ و اینجا
عروض و ضرب مسبغ است و باقی ارکان سالم و از اجتماع این
دو وزن بیت ناموزون نشود و همچنین هرجا که تفاوت نباشد
میان دو وزن مگر آنکه رکن آخر یکی فاعلاتن باشد و رکن آخر
دیگری فاعلیان و از اجتماع این دو وزن بیت ناموزون نشود و
همچنین است حال فعلاتن با فعلیان رمل مثمن مخبون فعلاتن
هشت بار مثالش فرد شکرت ار شد اگرچه سیه مو رتبت عکسی
بر نخواهم که کند سایه بران لب تقطیعش شکرت ار فعلاتن
شد اگرچه فعلاتن سیهی مو فعلاتن رتبت فعلاتن عکسی نه فعلاتن
بر نخواهم فعلاتن که کند سا فعلاتن یه بر آن لب فعلاتن خبن همچنانکه
دانستی انداختن حرف دوم ساکن است پس چون الف فاعلاتن
بیفتد فعلاتن بماند و اینجا همه ارکان مخبون اند و اگر صدر و ابتدا سالم باشد

وزن او چنین بود فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن و از اجتماع این
دو وزن بیت ناموزون نشود و همچنین هر جا که تفاوت نباشد
میان دو وزن مگر بآنکه رکن اول یکی فاعلاتن باشد و رکن اول
دیگری فعلاتن و از اجتماع این دو وزن بیت ناموزون نشود و بعضی
رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده اند چنانکه خواجه عطیف فرماید
فرد رنگ رخسار و دری گوش و خط و خند و قد و عارض و خال و لب آن دلبر
پری روی و سمن بر ⁂ شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و کلند از بهشت است
و بلال طرف چشمه کوثر تقطیعش رنگ رخسا فاعلاتن ر و دری گو
فعلاتن شخط و خند فعلاتن د قد و عا فعلاتن رض خالو فعلاتن
لبتی سر فعلاتن و پری رو فعلاتن یسمن بر فعلاتن شفق و کو فعلاتن
کب شا مو فعلاتن سحر و طو فعلاتن بی کلند فعلاتن ز بهشتس فعلاتن
بلالو فعلاتن طرف چش فعلاتن می کوثر فعلاتن رمل مثمن مقصور
فاعلاتن فاعلاتن فاعلات دو بار مثالش لمؤلفه
فرد هر کجا بینم مهی با عاشق خود مهربان ⁂ افتد از غم مهر یکماه خودم آتش
بجان تقطیعش هر کجا بی فاعلاتن نم مهی با فاعلاتن عاشقی خد
فاعلاتن مهربان فاعلات افتد از غم فاعلاتن مهر یکما فاعلاتن
هی خودم آ فاعلاتن تش بجان فاعلات قصر همچنانکه دانستی انداختن

حرف ساکن

ببر کرد رم

حرف ساکن است از آخر رکن باشد و ساکن کردن متحرک آن سبب
پس چون از فاعلاتن نون بیندازند و تا را ساکن سازند فاعلات
شود و بعضی فاعلان بجای آن بنهند بجهت خفت لفظ و اینجا عروض و ضرب
مقصورات و باقی ارکان سالم رمل مثمن محذوف فاعلاتن
فاعلاتن فاعلاتن فاعلن دو بار مثالش مؤلف گوید فرد هر کرا
بینم سخن با او ز مهر جا بکنم ⁂ تا کند ذکر تو صد تقریب پیدا میکنم تقطیعش
هر کرا بی فاعلاتن نم سخن با فاعلاتن او ز مهر جا فاعلاتن میکنم فاعلن
تا کند ذک فاعلاتن ر تو صد تق فاعلاتن ریب پیدا فاعلاتن
میکنم فاعلن حذف همچنانکه دانستی انداختن سبب خفیف است از آخر
رکن پس چون تن از فاعلاتن بیندازند فاعلا بماند فاعلن بجای آن بنهند
بجهت آنکه چون آخر رکن ساکن شود و لفظ با تنوین بجای آن نتوان نهاد
نقل کنند بلفظ با تنوین و چون فاعلن را از فاعلاتن بگیرند محذوف
گویند و اینجا عروض و ضرب محذوفست و از اجتماع این دو وزن بیت
ناموزون نشود و همچنین هر جا که تفاوت نباشد میان دو وزن مگر بآنکه
رکن آخر یکی فاعلات باشد و رکن آخر دیگری فاعلن از اجتماع آن دو وزن
بیت ناموزون شود رمل مثمن مشکول فعلات فاعلاتن چهار بار
مثالش فرد قدری بگندم از رخ قمری نمای ما را ⁂ سخنی بگو و از لب شکری بخای ما را

تقطیعش قد رب فعلات خد از رخ فاعلاتن قمرین فعلات
مای ما را فاعلاتن سخن فعلات کو و از لب فاعلاتن شکرین فعلات
مای ما را فاعلاتن شکل اجتماع حرف الف است و چون کشی الف
فاعلاتن بعقد و بلف لون او فعلات بماند بقسم تا وان رکن که شکل
در او واقع است مشکول گویند اگر چون الف و لون از دو طرف
فاعلاتن افتاد آن مقصوص که پیش از این در او بود نماند همچنانکه
اسب را بعد از شکیل کردن آن رفتار که دارد نمی ماند و شکل در لغت
دست و پا بستن اسب را گویند و اینجا چهار رکن مشکول است چهار رکن
سالم رمل مثمن مشکول مسبغ فعلات فاعلاتن فعلات
فاعلیان دو بار مثالش فرد من و خیال بازی شب و روز با جوانان
رخ خط خوش تو با خود در قم خیال خوانان تقطیعش منوخ فعلات
یا کیا بازی فاعلاتن شب و روز فعلات با جوانان فاعلیان رخ خط خ
فعلات شت با خد فاعلاتن رقمنج فعلات یا لان فاعلیان
و اینجا عروض و ضرب مسبغ است رمل مثمن مخبون مسبغ
فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلیان دو بار مثالش فرد روزگار است
که در خاطرم آشوب فلانست روزگارم چو سر زلف پریشان از است
تقطیعش روزگاری فاعلاتن سک در خاطر فعلاتن طرم آشو فعلاتن

بفعلاتن

بفعلانت فعلیان روزگارم فاعلاتن چو سر زل فعلاتن فپریشا فعلاتن
نش از است فعلیان اینجا صدر و ابتدا سالم است و حشو ها مخبون
و عروض و ضرب مخبون مسبغ اگر صدر و ابتدا نیز مخبون باشد وزن او
چنین بود که فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلیان رمل مثمن مخبون
مقصور فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلات دو بار مثالش مؤلفه
گوید فرد چاره هجر تو سازم بوصال دگران آه تا چند کشم هجر تو محال
دگران تقطیعش چاره هج فاعلاتن ر تو سازم فعلاتن بوصالی
فعلاتن دگران فعلات آه تا چن فاعلاتن د کشم با فعلاتن محالی
فعلاتن دگران فعلات چون فاعلات مقصور را حبن کنند فعلات
بماند رمل مثمن مخبون محذوف فاعلاتن فعلاتن فعلاتن
فعلن بکسر عین دو بار مثالش مؤلف گوید فرد گر چه مقصود بلای دل دین
است مرا هیچ غم نیست که مقصود همین است مرا تقطیعش گرچه مقصو
فاعلاتن د بلائی فعلاتن دل و دینس فعلاتن تمرا فعلن هیچ غم نی
فاعلاتن ست که مقصو فعلاتن د همینس فعلاتن تمرا فعلن چون فاعلن
محذوف را حبن کنند فعلن بماند رمل مثمن مخبون مقطوع فاعلاتن
فعلاتن فعلاتن فعلن بسکون عین دو بار مثالش مؤلف گوید فرد خوش
برگ طرب و عیش مهیا زکس تا کشد با دف و نی ساغر صهبا زکس

تقطیعش ساخ برکه فاعلاتن طرّ بوعی فعلاتن شمهیا فعلاتن نرکس
فعلن تاکشه با فاعلاتن دفی سا فعلاتن غرضها فعلاتن نرکس فعلن
قطع در فاعلاتن باصطلاح آنست که سبب خفیف آخر او را اگر نون است
بیندازند و از وتد مجموع که علامت حرف ساکن او را اگر الف است بیندازند
و حرف پیش از الف را اگر لام است ساکن سازند فاعل شود فعلن بجای
آن نهند بجهة آنکه چون رکن آخر ساکن شد نقل کردند بلفظ با تنوین
چنانکه گذشت در حذف فاعلاتن آن رکن را که قطع در او واقع است
مقطوع گویند و قطع در لغت بریدنست و چون این زحاف در وتد است
و اخص چیز از وتد که بیخ است بریدن میباشد پس این زحاف را
قطع گفتن مناسب است رمل مثمن مخبون مقطوع مسبّغ فاعلاتن
فعلاتن فعلاتن فعلان دو بار مثالش مؤلف گوید فرد پیش از این
گرچه ببوت رخ گل میدیدیم چون گل روی تو دیدیم از دو اچیدیم
تقطیعش پیشتری کر فاعلاتن چه ببوت فعلاتن رخ گل می فعلاتن
دیدیم فعلان چو گلی رو فاعلاتن یتدیری فعلاتن تماز دو افعلاتن
چیدیم فعلان چون فعلن مقطوع التسبیغ کنند فعلان شود و از اجتماع
این چهار وزن با یکدیگر بیت ناموزون نشود و همچنین هر جا که تفاوت
باشد میان چند وزن مگر با یکدیگر رکن آخر یکی فعلات و رکن آخر دیگر

فعلن

فعلن و رکن آخر دیگری فعلن و رکن آخر دیگری فعلان باشد این اوزان از اجتماع
بیت ناموزون نشود رمل مسدس سالم فاعلاتن شش بار
مثالش فرد ای نگارین روی دلبر زان مانی رخ مکن پنهان چو اندر
جان مانی تقطیعش ای نگاری فاعلاتن روی دلبر فاعلاتن
زان مانی فاعلاتن رخ مکن پن فاعلاتن ها چو اندر فاعلاتن جان مانی
فاعلاتن رمل مسدس مقصور فاعلاتن فاعلاتن فاعلات
دو بار مثالش مؤلف گوید معمّا باسم سهراب فرد تا لب او دیده سیفی در
شراب ارشکش می نماید اجتناب تقطیعش تا لب او فاعلاتن
دیده سیفی فاعلاتن در شراب فاعلات ارشکش فاعلاتن می نماید فاعلاتن
اجتناب فاعلات اینجا عروض و ضرب مقصورانست و باقی ارکان سالم
رمل مسدس محذوف فاعلاتن فاعلاتن فاعلن دو بار
مثالش مؤلف گوید فرد گفت زاهد از بهشتم ده خبر گفتمش زنهار نام
ده مبر تقطیعش گفت زاهد فاعلاتن از بهشتم فاعلاتن ده خبر
فاعلن گفتمش زن فاعلاتن هار نامی فاعلاتن ده مبر فاعلن اینجا
عروض و ضرب محذوفست رمل مسدس مخبون مقصور
فاعلاتن فعلاتن فعلات دو بار مثالش فرد شکرین لعل تو کان
نمکست گرچه شکر نه مکان نمکست تقطیعش شکری لع

فاعلاتن لت کانه فعلاتن ممکنست فعلاتن گرچ شکر فاعلاتن
نکانی فعلاتن ممکنست فعلاتن اینجا صدر و ابتدا سالم است و حشو
مجنون و عروض و ضرب مقصور رمل مسدس مجنون محذوف
فاعلاتن فعلاتن فعلن بکسر عین دو بار مثالش فرد گر سخن زان
لب چون نوش شود : بسته را خنده فراموش شود تقطیعش
گر سخن زا فاعلاتن لب چو نو فعلاتن ش شود فعلن بسته راخن فاعلاتن
ده فراموفعلاتن ش شود فعلن و اینجا عروض و ضرب مجنون محذوفست
رمل مسدس مجنون مقطوع فاعلاتن فعلاتن فعلن
بسکون عین دو بار مثالش فرد مردم نرگس او بیدادند : جادوی غمزه
او بخواند تقطیعش مردمی نر فاعلاتن گس او بی فعلاتن داند
فعلن جادوئی غم فاعلاتن زه او بی فعلاتن خواند فعلن و اینجا
عروض و ضرب مقطوعست رمل مسدس مجنون مقطوع مسبغ
فاعلاتن فعلاتن فعلان دو بار مثالش فرد ای که روی تو حیات
جانست : دیده جایت شده جایت آنست تقطیعش ایکه رو فاعلاتن
ئی تو حیا فعلاتن جانست فعلان دیده جایت فاعلاتن شده جائی
فعلاتن آنست فعلان و اینجا عروض و ضرب مقطوع مسبغ است
فصل در بیان فک بحور گذشته چون هر یک از مفاعیلن و مستفعلن

وفاعلاتن

وفاعلاتن مرکب از وتد مجموع و دو سبب خفیف اند پس حروف و حرکات
و سکنات اصل این سه بحر که هزج و رجز و رمل است برابر باشند چنانکه
بمصراع هر بحر بیت و هشت حرف باشد شانزده متحرک و دوازده ساکن
پس اگر این بیت و هشت حرف را بر خط دایره نویسی و از وتد مجموع آغاز
کنی و بر سبب خفیف دویم تمام کنی و گوئی مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن
بحر هزج باشد و اگر مفا را گذاری و از عیلن آغاز کنی و بر مفا تمام کنی
و گوئی عیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفا بر وزن چهار مستفعلن
شود که اصل بحر رجز است و اگر مفاعی را گذاری و از لن آغاز کنی
و گوئی لن مفاعی لن مفاعی لن مفاعی لن مفاعی بر وزن چهار فاعلاتن
شود که اصل بحر رمل است و آنکه میگویند که این بحر از یک دایره بیرون
می آید با این معنی است که بیان کرده شد و این بیرون آوردن را فک
و تفکیک بحور خوانند و تفکیک در لغت از هم گشادنست و صورت
دایره این است و این را دایره مجتلب گویند
بفتح لام از آنجهت که اجتلاب در لغت
چیزی از جائی بجائی بردن است
و ارکان این بحر را از بحور دایره
مختلفه گرفته اند مفاعیلن را از بحر طویل



و مستفعلن را از بحر بسیط و فاعلاتن را از بحر مدید و بعضی گفته‌اند که جلب
بسکون لام و فتح او در لغت کثرت و بسیار است و انواع این بحر بسیار است
از این جهت این دایره را مجتلب نام کرده‌اند و عجم این دایره را مؤتلفه
نامیده‌اند بجهت آنکه این سه رکن را با یکدیگر الفتی و توافقی هست در ترکیب چنانکه
گذشت در بیان اجزای ارکان **بحر منسرح مثمن مطوی موقوف**
مفتعلن فاعلات چهار بار مثالش فرد آنکه دلم صید اوست بر نگارست
دست بخونم نگار کرده نگارست تقطیعش آنکه دلم مفتعلن
صید اوس فاعلات برنگا مفتعلن رست فاعلات دست بخو
مفتعلن نم نگار فاعلات کرده نگا مفتعلن رست فاعلات اصل این
بحر مستفعلن مفعولات است بضم تا چهار بار اما چون مستفعلن را طی کنند
مفتعلن شود همچنانکه گذشت در بحر رجز و وقف در لغت باز ایستادن بود
و در اصطلاح ساکن کردن حرف متحرک هفتم است و آن رکن را که وقف
در او واقع است موقوف گویند و چون تای مفعولات را بوقف ساکن کنند
و واو آن را بطی بیندازند مفعلات شود فاعلات که لفظ مستعمل است
بجای آن بنهند و اینجا چهار رکن مطوی است و چهار رکن مطوی موقوف و این
بحر را از آنجهت منسرح گویند که انسراح در لغت آسانی و روانی است و چون
در ارکان این بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته میشود و بعضی

[illegible]

گفته‌اند

گفته‌اند که انسراح از جامه بیرون آمدنست و این بحر در نقصان ارکان
بجدی برسد که اگر بر وزن دو رکن آید دست همچو من قبری البادنجان
که بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب از ابیات تام میآید
و این نقصان و اختصار را به بیرون آمدن از جامه تشبیه کرده‌اند و این
بحر را منسرح گفته‌اند منسرح مثمن مطوی مکشوف مفتعلن
فاعلن چهار بار مثالش مولف گوید فرد ای ز رخت روشنی خانه چشم مرا
چشم و چراغ همه خواجه هر دو سرا تقطیعش ای ز رخت مفتعلن
روشنی فاعلن خانه چشم مفتعلن می مرا فاعلن چشم چرا مفتعلن غی همه
فاعلن خاجه هر مفتعلن دو سرا فاعلن کشف در لغت پاشنه بر زدنست
و در اصطلاح انداختن حرف هفتم متحرک است و آن رکن را که کشف در او
واقع است مکشوف گویند و چون تای مفعولات بکشف و واو او را بطی بیندازند
مفعلا بماند نقل کنند او را بلفظ با تنوین که فاعلن است و چون فاعلن را
از مفعولات بگیرند مطوی مکشوف گویند و اینجا چهار رکن مطوی مکشوف است
و اگر حشو مطوی موقوف باشد و عروض و ضرب مطوی مکشوف وزن
او چنین بود که مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلن و اگر عکس این بود یعنی حشو
مطوی مکشوف باشد و عروض و ضرب مطوی موقوف وزن او چنین بود
که مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلات و از اجتماع این چهار وزن که گذشته

که غیر وزن اند بیت ناموزون نشود منسرح مثمن مطوی مجدوع
مفتعلن فاعلات مفتعلن فاع دو بار شالش فرد من نشنیدم که خطا بر لب
نویسند ‡ آب خضر را بر آفتاب نویسند ‡ تقطیعش من نشنی مفتعلن
دم که خطا فاعلات ر لب نوی مفتعلن سند فاع آب خضر مفتعلن بر آف
فاعلات تاب نوی مفتعلن سند فاع چون واو مفعولات را باطل میکنند
مفعلات بماند فاعلات که لفظ مستعمل است بجای آن بنهند و جدع
در لغت بریدنست و در اصطلاح انداختن هر دو سبب و ساکن کردن تا مفعولات
بود لات شود فاع بجای آن بنهند و قیاس آن بود که فعل بسکون عین
بجای آن بنهادندی اما چون فعل ثقیل بود و حرف اول بزان را که فا
و عین است گرفته و الف در میان که نهاده و بجای لات نهادند تا عالی
خفت و حرف بزان کرده باشند بقدر امکان و آن رکن را که جدع درو
واقع است مجدوع گویند و مولانا شمس الدین محمد قیس رازی که منقد است
درین فن گفته که این اسم از برای این زحاف لایق تر افتاده است و اینجا
عروض و ضرب مجدوع است و باقی ارکان مطوی منسرح مثمن مطوی
منحور مفتعلن فاعلات مفتعلن فع دو بار شالش فرد چون غم هجران او
نداشت نهایت ‡ عاقبت اندوه عشق کرد رایت ‡ تقطیعش
چو غم هج مفتعلن ران او ن فاعلات داشت نها مفتعلن یت فع عاقبت

مفتعلن

مفتعلن دوه عشق فاعلات کرد سرا مفتعلن یت فع نحر در اصطلاح انداختن
هر دو سبب و وتد مفعولات بود لا بماند فع بجای او بنهند که دو حرف اول
بزانست و بعضی بجای سبب خفیف که از رکن باقی ماند فل بنهند چرا
که دو حرف بزانست و فل در کلام عرب بغیر فلان می آید و فع مستعمل
نیست و آن رکن را که نحر درو واقع است منحور گویند و نحر در لغت
گلو بریدنست گویا ازین رکن رمقی بیش نمانده است بجهت بسیاری
انداختن حروف از او و اینجا عروض و ضرب منحور است و از اجتماع
این دو وزن بیت ناموزون نشود منسرح مسدس مطوی
مفتعلن فاعلات مفتعلن دو بار شالش فرد شاه جهان باد تا زمانه
بود ‡ که ز کرمش خلق شادمانه بود ‡ تقطیعش شاه جها مفتعلن
باد تا ز فاعلات مانه بود مفتعلن که ز کرمش مفتعلن خلق شاد فاعلات
مانه بود مفتعلن اینجا همه ارکان مطوی اند منسرح مسدس مطوی مقطوع
مفتعلن فاعلات مفعولن دو بار شالش فرد بسکه همی بیت ابر شد جانم
که بگذاری که بخت نتوانم ‡ تقطیعش بسکه همی مفتعلن بیت ابر فاعلات
شد جانم مفعولن که بگذا مفتعلن ری که بخت فاعلات نتوانم مفعولن
قطع در غیر فاعلاتن در اصطلاح آنست که از وتد مجموع حرف ساکن را
بیندازند و حرف پیش از او را ساکن سازند چون مستفعلن را قطع کنند

مستفعل شود مفعولن که لفظ با تنوین است بجای آن بنهند و چون مفعولن را
از مستفعلن بگیرند مقطوع گویند **بحر مضارع مثمن اخرب** مفعول فاعلاتن
چهار بار مثالش شعر تا با شم بهار و سبغ که از آن شد در شهر آن بر زو
نارونای دوران بجی بجا باد : تقطیعش سنبک مفعول آبد
دا از آن شد فاعلاتن در شهر مفعول ابر برو فاعلاتن نارو مفعول
نای دورا فاعلاتن آید ب مفعول جانی او فاعلاتن اصل این
بحر مفاعیلن فاعلاتن است چهار بار اما چون مفاعیلن اخرب کنند
مفعول شود بضم لام چنانکه گذشت در بحر هزج و این چهار رکن اخرب
و چهار رکن سالم و این بحر را از آنجهت مضارع گویند که مضارعت
در لغت مشابهت است و این بحر مشابه منسرح است در آنکه جزو دوم
هر یک از این دو بحر مشتمل است بر وتد مفروق چرا که جزو دوم این
بحر فاعلاتن است و او مشتمل است بر فاع و جزو دوم منسرح مفعولات
است بضم تا و او مشتمل است بر لات و خلیل ابن احمد که واضع این فن
است گفته است که این بحر را بواسطه مشابهت است که در ارکان این
بحر اوتاد مقدم اند بر اسباب **مضارع مثمن اخرب مسبغ**
مفعول فاعلاتن مفعول فاعلیان دو بار مثالش مؤلف گوید فرد کر
اعتقاد آن دلربا کم و زیاد است : مایم و مهر رویش مقصود اعتقاد است تقطیعش

[illegible]

کراعت

کراعت مفعول قادا آمر فاعلاتن باما کن مفعول سوز یاد است فاعلیان
مایم مفعول مهر رویش فاعلاتن مقصود مفعول اعتقاد است فاعلیان
چون فاعلاتن را تسبیغ کنند فاعلیان شود چنانکه گذشت
در بحر رمل **مضارع مثمن اخرب مکفوف** مفعول فاعلات
مفاعیل فاعلاتن دو بار مثالش فرد دل تو جوهر جا زامی شناسد
جانی تو گوهر کارا زامی شناسد : تقطیعش دل بی ر مفعول
خبت جوه فاعلات رجا زان مفاعیل می شناسد فاعلاتن
جا بیل مفعول بت کوه فاعلات رکا زان مفاعیل می شناسد فاعلاتن
چون فاعلاتن و مفاعیلن را کف کنند فاعلات و مفاعیل شود
بضم آخر هر دو همچنانکه دانستی که کف انداختن حرف هفتم است و اینجا
صدر و ابتدا اخرب است و حشوها مکفوف و عروض و ضرب سالم **مضارع**
**مثمن اخرب مکفوف مقصور** مفعول فاعلات مفاعیل
فاعلات دو بار مثالش مؤلف گوید فرد باز م هوای آن لب میگون
کرده است : معلوم میشود که مرا خون گرفته است : تقطیعش باز م
مفعول هوای آن ل فاعلات ب میگون مفاعیل کرده است فاعلات
معلوم مفعول میشود ک فاعلات مرا خون مفاعیل گرفته است فاعلات
چون فاعلاتن را قصر کنند فاعلات شود چنانکه گذشت در بحر رمل

مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف مفعول فاعلات
مفاعیل فاعلن دو بار مثالش مؤلف گوید شعر با سم حسین فرد سیغ
بر پوشی که تو دیوانه ازاو بیت خواهی سحر تو شود جز دعا مگو تقطیعش
سیغی بپ مفعول ر نی وشنک فاعلات ندیوان مفاعیل ه ازو
فاعلن خواهی مفعول سحر تب فاعلات شود جز د مفاعیل عا مگو
فاعلن چون فاعلاتن را حذف کنند فاعلن شود چنانکه گذشت
در بحر رمل مضارع مثمن مکفوف مقصور مفاعیل فاعلات
مفاعیل فاعلات دو بار مثالش فرد گران طره هست شکن بها چون
نداد بوی بیت دران چه هست ماه چرا در کشید روی تقطیعش
گرا طر مفاعیل هست شکن فاعلات بها چون مفاعیل داد بوی
فاعلات دران چه مفاعیل هست ماه فاعلات چرا در ک مفاعیل
شید روی فاعلات اینجا عروض و ضرب مقصورات و باقی ارکان
مکفوف و اگر عروض محذوف باشد وزن او چنین بود مفاعیل
فاعلات مفاعیل فاعلن مضارع مسدس اخرب مکفوف
مفعول فاعلات مفاعیلن دو بار مثالش فرد ای نازنین که ماه
منی امشب بیت رحمی بکن چو شاه منی امشب تقطیعش ای ناز
مفعول نین که ماه فاعلات منی امشب مفاعیلن رحمی ب مفعول

کن چو شاه

کن چو شاه فاعلات منی امشب مفاعیلن اینجا عروض و ضرب سالم است
و اگر عروض و ضرب محذوف باشد وزن او چنین بود که مفعول
فاعلات فعولن چرا که چون مفاعیلن را حذف کنند فعولن شود
چنانکه گذشت در بحر هزج بحر مقتضب مثمن مطوی فاعلات
مفتعلن چهار بار مثالش فرد با لب چو می ظلم باده زد جان چه بود
بار خط چه در کرم بنده پیش خان چه بود تقطیعش با لب چ
فاعلات می ظلم مفتعلن باده زد فاعلات جان چه بود مفتعلن بار خط چ
فاعلات ه در کرم مفتعلن بنده پیش فاعلات خان چه بود مفتعلن اصل این
بحر مفعولات مستفعلن است چهار بار اما چون مفعولات را طی کنند
فاعلات شود چنانکه گذشت بتکرار و اینجا همه ارکان مطوی اند و این
بحر را از آن جهت مقتضب گویند که اقتضاب در لغت بریدن چیزیست
از چیزی و این بحر را از بحر منسرح بریده اند و گرفته اند چرا که ارکان
این هر دو بحر یکی است و اختلاف همین در ترتیب است و بس چنانکه
دانستی که اصل منسرح مستفعلن مفعولات است چهار بار و بعضی گفته اند
که این بحر در شعر عرب مجزو می آید و مجزو بیتی را گویند که عروض و ضرب او را
بیندازند و جز بفتح جیم و زاء با نقطه در لغت بریدن است مقتضب
مثمن مطوی مقطوع فاعلات مفعولن چهار بار مثالش فرد

مقتضب [illegible] از [illegible]
[illegible]
الفاظ و

وقت را غنیمت دان انقدر که بتوانی ؛ حاصل از حیات ای جان یکدم است تا دانی ؛
تقطیع وقت را غ فاعلات نیمت دا مفعولن انقدر ک فاعلات
بتوانی مفعولن حاصلز فاعلات حیات ای جا مفعولن یکدم است فاعلات تا دانی
مفعولن چون مستفعلن را قطع کنند مفعولن شود چنانکه گذشت در بحر
منسرح و اینجا چهار رکن مقطوع است **بحر مجتث مثمن مخبون**
مفاعلن فعلاتن چهار بار مثالش فرد ز دور بنگر بسبز نظر روی تو ما را ؛
چه دولت است تعالی الله از تو قبا را ؛ تقطیع ز دور بن مفاعلن
گر بسبز فعلاتن نظر رو مفاعلن یتو ما را فعلاتن چه دولت مفاعلن
تعالل فعلاتن لاه از قبا مفاعلن تو قبا را فعلاتن اصل این بحر مستفعلن
فاعلاتن است چهار بار اما چون مستفعلن را خبن کنند مفاعلن شود چنانکه
گذشت در بحر رجز و فاعلاتن را خبن کنند فعلاتن شود چنانکه گذشت
در بحر رمل و اینجا همه ارکان مخبون اند و این بحر را از انجهت مجتث گویند
که اجتثاث در لغت از بیخ بر کندن است و سبب انکه این بحر را که مستفعلن
فاعلاتن فاعلاتن است از بحر خفیف گرفته اند و برآورده اند چرا که الفاظ
و ارکان این هر دو یکیست و اختلاف همین در ترتیب است مجتث
مثمن مقطوع مسبغ مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان دو بار مثالش
چه گویم از سر مستی که بت منی ؛ مرنج از سخن ما که عالم است تقطیع

چگویم

چگویم از سر مستی مفاعلن که بت منی فعلاتن مفاعلن ما نبت فعلان مرنج از
مفاعلن سخن ما فعلاتن که عالم مفاعلن است فعلان چون فعلن
مقطوع را تسبیغ کنند فعلان شود چنانکه گذشت در بحر رمل **بحر سریع**
**مطوی موقوف** مفتعلن مفتعلن فاعلان دو بار مثالش مولف گوید
معنی تابسم رستم فرد دل که ز خوبان همه غم دیده است ؛ بیشتر از عمر ستم
دیده است ؛ تقطیع دل که ز خو مفتعلن بان همه غم مفتعلن دیده است
فاعلان بیشتر از مفتعلن عمر ستم مفتعلن دیده است فاعلان اصل این
بحر مستفعلن مستفعلن مفعولات است بفتح تا دو بار اما چون مستفعلن را طی
کنند مفتعلن شود چنانکه گذشت بتکرار و مفعولات را طی و وقف
کنند فاعلان شود چنانکه گذشت در بحر منسرح و اینجا عروض و ضرب
مطوی موقوف و باقی ارکان مطوی این بحر را از انجهت سریع گویند
که سرعت در لغت شتاب کردن است و چون در این بحر اسباب بیشتر است
از اوتاد زود تر گفته می شود پس باین مناسبت این بحر را سریع گفته اند
سریع مطوی مکشوف مفتعلن مفتعلن فاعلن دو بار مثالش
مولف گوید معنی تابسم بر ما فرد که بود آنکه برم وفا ؛ می بدل ما
کشد آن دلربا ؛ تقطیع که بود مفتعلن آنکه بر مفتعلن م وفا
فاعلن می بدل ما مفتعلن کشد آن مفتعلن دلربا فاعلن چون مستفعلن مفعولات را

ملی و کشف کنند مفتعلن فاعلن شود چنانکه گذشت در بحر منسرح و اینجا عروض
و ضرب مطوی مکشوف است **بحر جدید مخبون** فعلاتن فعلاتن
مفاعلن دو بار مثالش شعر چو قد تو گر چه صنوبر کشد سری نبود چون قد تو
صنوبری تقطیعش چو قد تو گر فعلاتن چه صنوبر فعلاتن کشد سری مفاعلن
نبود چو فعلاتن قد تو فعلاتن صنوبری مفاعلن اصل این بحر فاعلاتن
فاعلاتن مستفعلن است دو بار اما چون فاعلاتن را خبن کنند فعلاتن
شود و مستفعلن را خبن کنند مفاعلن شود چنانکه گذشت هر دو بتکرار
و این بحر را از آنجهة جدید گویند که جدید در لغت نو است و این بحر از جمله
بحور مستحدث است و مستحدث نو پیدا کرده شده است و از آنجهة این بحر را
بحر غریب نیز نامیده اند و گویند این بحر را بوذرجمهر پیدا کرده است
**بحر قریب مکفوف** مفاعیل مفاعیل فاعلاتن دو بار
مثالش فرد خداوند جهان بخش شاه عادل شهنشاه جوان بخت
زاد کامل تقطیعش خداوند مفاعیل جهان بخش مفاعیل شاه عادل
فاعلاتن شهنشاه مفاعیل جوان بخت مفاعیل زاد کامل فاعلاتن
اصل این بحر مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن است دو بار اما چون مفاعیلن را
کف کنند مفاعیل شود بضم لام چنانکه گذشت بتکرار و اینجا عروض و
ضرب سالم است و باقی ارکان مکفوف و اگر عروض و ضرب مقصور باشد

وزن

وزن او چنین بود مفاعیل مفاعیل فاعلات چراکه فاعلاتن را قصر
کنند فاعلات شود چنانکه گذشت بتکرار و اگر عروض و ضرب محذوف
باشد وزن او چنین بود که مفاعیل مفاعیل فاعلن چراکه فاعلاتن
را حذف کنند فاعلن شود چنانکه گذشت بتکرار و این بحر را از آنجهة
قریب گویند که قریب در لغت نزدیک است و این بحر از بحور مستحدث است و در این
نزدیکی پیدا شده است و گویند که مولانا یوسف عروضی نیشابوری
که اول کسی که در فارسی تصنیف علم عروض کرده است این بحر را پیدا
کرده است بعد از آنکه خلیل ابن احمد وضع بحور کرده بود دیده و نیست سال
و بعضی گفته اند که ارکان این بحر با ارکان بحر هزج و مضارع قربی داشت
از آنجهة این بحر را قریب گویند **قریب اخرب مکفوف** مفعول
مفاعیل فاعلاتن دو بار مثالش فرد تا طبع تو هر بر قرار باشد مداح
در شهر یار باشد تقطیعش تا طبع مفعول تو هر بر ق مفاعیل رار باشد
فاعلاتن مداح مفعول در شهر مفاعیل یار باشد فاعلاتن چون
مفاعیلن را خرب کنند مفعول شود و چون کف کنند مفاعیل شود
بضم لام در هر دو چنانکه گذشت بتکرار و اینجا صدر و ابتدا اخرب است
و حشو مکفوف و عروض و ضرب سالم و اگر عروض و ضرب مقصور باشد
وزن او چنین بود که مفعول مفاعیل فاعلات و اگر عروض و ضرب محذوف

باشد وزن او چنین بود که مفعول مفاعیل فاعلن **بحر خفیف**
**مخبون** فاعلاتن مفاعلن فعلاتن دو بار مثالش وزن ای صبا بو
سنان زمین در او را ورزنجد لب چو شکر او را تقطیعش ای صبا بو
فاعلاتن سنان زمین مفاعلن در آورا فعلاتن ورزنجد فاعلاتن
لبی چو شکـ مفاعلن کر اورا فعلاتن اصل این بحر فاعلاتن مستفعلن
فاعلاتن است دو بار اما چون مستفعلن را خبن کنند مفاعلن شود
و فاعلاتن را خبن کنند فعلاتن شود چنانکه گذشت بتکرار و این
صدر و ابتدا سالم است و باقی ارکان مخبون و اگر صدر و ابتدا نیز
مخبون باشد وزن او چنین بود که فعلاتن مفاعلن فعلاتن و اگر
عروض و ضرب فعلیان باشد مخبون مسبغ باشد چنانکه گذشت
در بحر رمل و مجتث و این بحر را از آنجهت خفیف گویند که سبکترین
بحرهاست در وزن چرا که در هر رکنی دو سبب خفیف محیط اند بوند
و باین سبب ارکان سبک شده و بعضی گفته اند که این بحر سبکترین
بحرهاست بانجهت که ناحیهای دراز که حرف بسیار دارد و در هیچ بحر
آوردن آن ممکن نیست و در این بحر می توان آورد همچنانکه گفته اند
خواجه عبدالرحمن یاد در کتاب همچو عبدالحمید ابن العمید است تقطیعش
خاجه عبد ر فاعلاتن رحمان ما مستفعلن در کتاب فاعلاتن

[illegible]

همچو عبدالفا فاعلاتن حمید ابـ مفاعلن نلحمید مس فاعلاتن **خفیف**
**مخبون مقصور** فاعلاتن مفاعلن فعلات دو بار مثالش
ماه رویا بخون ما مشتاب کشتن عاشقان که دید صواب
تقطیعش ماه رویا فاعلاتن بخون ما مفاعلن مشتاب فعلات
کشتنی عا فاعلاتن شقان کدی مفاعلن د صواب فعلات چون
فاعلاتن را خبن و قصر کنند فعلات شود چنانکه گذشت بتکرار
**خفیف مخبون محذوف** فاعلاتن مفاعلن فعلن بکسر عین
دو بار مثالش مؤلف گوید وزن گفتمش چیست بهتر چاره ما رفت
و در قهر گفت مرگ دوا تقطیعش گفتمش چی فاعلاتن ست بهتر
مفاعلن ره ما فعلن رفت در قهر فاعلاتن ر گفت مر مفاعلن گدوا فعلن بلاح
چون فاعلاتن را خبن و حذف کنند فعلن شود چنانکه گذشت بتکرار بلاح
**خفیف مخبون مقطوع** فاعلاتن مفاعلن فعلن بسکون عین
دو بار مثالش مؤلف گوید وزن با تو یک درد ما توان گفتن این سخن
را کجا توان گفتن تقطیعش با تو یک در فاعلاتن د ما توان مفاعلن
گفتن فعلن این سخن را فاعلاتن کجا توان مفاعلن گفتن فعلن چون فاعلاتن
را قطع کنند فعلن شود بسکون عین چنانکه گذشت بتکرار **خفیف**
**مخبون مقطوع مسبغ** فاعلاتن مفاعلن فعلان دو بار

ستایش مولف گوید معمی باسم داود و از طبایع را انچه موجود است
آدمی زان بیان مفعولات تقطیعش از طبایع فاعلاتن و از موجود
مفاعلن چو دست فعلان آدمی زا فاعلاتن مبا ناموق مفاعلن موجود
فعلان چون فعلن مقطوع را التسبیغ کنند فعلان شود چنانکه گذشت
بتکرار **فصل** در بیان فک بعضی از بحور بدانکه این شش بحر
که سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتث اند و فی کرمنه س
الاجزا باشند یعنی هر یک از اینها شش رکن باشد از یک دایره برون
می آید چرا که چون مستفعلن مستفعلن مفعولات را که بحر سریع است بر خط
دایره نویسی و از مستفعلن دویم آغاز کنی و بر مستفعلن اول تمام سازی
و گوئی مستفعلن مفعولات مستفعلن بحر منسرح باشد و اگر از تفعلن
مستفعلن دویم آغاز کنی و بر مس او تمام کنی و گوئی تفعلن مفعولات
مستفعلن مس بروزن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن شود که بحر
خفیف است و اگر از علن مستفعلن دویم آغاز کنی و بر مستف او تمام کنی
و گوئی علن مفعولات مستفعلن مستف بروزن مفاعیلن فاعلاتن
مفاعیلن شود که بحر مضارع است و اگر از مفعولات آغاز کنی و بر مستفعلن
تمام سازی و گوئی مفعولات مستفعلن بحر مقتضب باشد
و اگر از عولات آغاز کنی و بر مف تمام سازی و گوئی عولات مستفعلن

مستفعلن

مفاعیلن که در مضارع

مستفعلن مف بروزن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن شود که بحر
مجتث است پس ظاهر شد که مفا عوض علن است که وتد مفروق است
پس او نیز وتد مفروق باشد و همچنین ظاهر شد که فاع که در فاعلاتن
بحر مضارع است عوض لات است که وتد مفروق است پس او نیز
وتد مفروق باشد و صورت دایره این است و این دایره را مشتبهه گویند




بحرها از انجهت که بعضی ارکان بحور او
متشابه اند بیکدیگر چرا که
مستفعلن
که در بحر خفیف
و بحر مجتث است
مرکب است از وتد مفروق
و دو سبب خفیف و مستفعلن که در بحر دیگر است
مرکب است از دو سبب خفیف و وتد مجموع و همچنین فاعلاتن که در بحر
مضارع است مرکب است از وتد مفروق و دو سبب خفیف و فاعلاتن
که در بحر او است مرکب است از دو سبب خفیف و وتد مجموع بعضی این دایره
را دایره وتد نامیده اند بجهة انکه وتد مفروق واقع نیست مگر در همین
دایره **بحر مشاکل مکفوف مقصود** فاعلات مفاعیل مفاعیل

دو بار شانش فرد یارم غم شده ام در شب بگور ⁂ زان سبب کز نشد در دلم جی دوش
تقطیعش یارغم شش فاعلات دام در شب مفاعیل به بگور مفاعیل
زانسبب فاعلات کز نشد در مفاعیل جب دو ش مفاعیل اصل این
بحر فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن است دو بار اما چون فاعلاتن
و مفاعیلن را کف کنند فاعلات و مفاعیل شود بلفظ اخرم هر دو چنانکه
گذشت بگزارد چون مفاعیلن را قصر کنند مفاعیل شود چنانکه گذشت
در بحر هزج و این بحر را ازانجهت مشاکل گویند که مشابه و موافق بحر
قریب است در ارکان چرا که الفاظ هر دو بحر یکیست و اختلاف
با کنست که اینجا فاعلاتن مقدم است بر هر دو مفاعیلن و در بحر قریب
موخر است از هر دو و مشاکلت در لغت مشابهت و موافقت است
و این بحر نیز از بحور مستحدثست بحر متقارب مثمن سالم این بحر را
ازانجهت متقارب گویند که اوتاد و اسباب او بهم نزدیکند چرا که هر
وتدی را سببی در پی است و تقارب در لغت بیکدیگر نزدیک شدن است
و بعضی گفته اند که این بحر را ازانجهت متقارب گویند که اوتاد بیکدیگر
نزدیکند چرا که در میان هر دو وتد یک سبب خفیف است و اصل این بحر هشت
بار فعولن است شانش فرد اگر روی در چمن جا بگیرد ⁂ عجب باشد ار سرو
بالا بگیرد ⁂ تقطیعش اگر رو فعولن ی در چ فعولن من جا فعولن بگیرد

فعولن

فعولن عجب با فعولن شد ار سر فعولن و بالا فعولن بگیرد فعولن متقارب
مثمن مقصور فعولن فعولن فعولن فعول دو بار شانش مولف
گوید فرد اگر کشت آن سرو چو چران بود ⁂ ز مرکم جز بود از بیم بود ⁂
تقطیعش اگر کش فعولن تا آن سر فعولن و چجرا فعولن بود فعول ز مرکم
فعولن جز بو فعولن د از بیم فعولن بود فعول چون فعولن را قصر کنند
یعنی حرف ساکن سبب او که نون است بیندازند و حرف متحرک
آن سبب را که لام است ساکن سازند فعول شود و اینجا عروض و ضرب
مقصور است باقی ارکان سالم متقارب مثمن محذوف
فعولن فعولن فعولن فعل دو بار شانش مولف گوید فرد چو آیم بکویت
مکن عیب من ⁂ که بی اختیارم در بن آمدن ⁂ تقطیعش چو آیم
فعولن بکویت فعولن مکن عی فعولن ب من فعل که بی اخ فعولن
تیارم فعولن در بن آ فعولن مدن فعل چون فعولن را حذف کنند
یعنی سبب خفیف آخر او را که لن است بیندازند فعو بماند فعل بجای
آن نهند بسبب افتادن لام و اینجا عروض و ضرب محذوفست و
باقی ارکان سالم و هر جا که تفاوت نباشد میان دو وزن
مگر باینکه رکن آخر یکی فعول باشد و رکن آخر دیگری فعل از اجتماع آن
دو وزن بیت ناموزون نشود متقارب مثمن اثلم

بی اعتقادی
فعلن فعولن چهار بار مثالش فرد آشوب جانی شوخ جهانی * بی
نامهربانی * تقطیعش آشو فعلن بجانی فعولن شوخی فعلن جهانی
فعولن بی آ فعلن تقادی فعولن نامه فعلن ربانی فعولن ثلم
در لغت رخنه شدن بود و در اصطلاح انداختن فاء فعولن است فعولن
بماند فعلن بجای آن بنهند بجهة افتادن فا وآن رکن را که ثلم درآو
واقع است اثلم گویند و اینجا چهار رکن اثلم است و چهار رکن سالم
متقارب مثمن مقبوض اثلم فعول فعلن چهار بار مثالش فرد
کرم بکوانی و درم برانی * دل حزین را بجای جانی تقطیعش
کرمب فعول کوا فعلن درم ب فعول رانی فعلن دلی ح فعول زی را
فعلن بجای فعول جانی فعلن چون فعولن را قبض کنند یعنی حرف
پنجم ساکن او که نونست بیندازند فعول بماند بضم لام و اینجا چهار
رکن مقبوض است و چهار رکن اثلم و بعضی مقبوض اثلم را بر شانزده
رکن بنا کرده اند چنانکه خواجه عصمت بخاری رحمه الله فرماید فرد زهی دو چشمت
بخون مردم کشاده تیر و کشیده خنجر * رخ چو ماهت صباح دولت
خط سیاهت شب معنبر تقطیعش زهی د فعول چشمت فعلن بخون
فعول مردم فعلن کشاد فعول تیر و فعلن کشید فعول خنجر فعلن رخ چو فعول
ماهت فعلن صباح فعول دولت فعلن خطیس فعول یاهت فعلن شبیم فعول

عز

عنبر فعلن متقارب مسدس سالم فعولن شش بار مثالش فرد زدرد
جدائی جانم * که از زنده کانی بجانم تقطیعش زدردی فعولن جدائی
فعولن جانم فعولن که از زن فعولن دکانی فعولن بجانم فعولن و اگر
عروض و ضرب مقصور باشد وزن او چنین بود فعولن فعولن فعول
و اگر عروض و ضرب محذوف باشد وزن او چنین بود که فعولن فعولن
فعل **بحر متدارک مثمن سالم** این بحر را از آنجهة متدارک
گویند که اسباب او دریافته است و تا داده او را و تدارک در لغت
دریافتن و پیوستن است و بعضی گفته اند که چون ابو الحسن اخفش نحوی
که این بحر را پیدا کرد و پیوسته به بحرهائی که خلیل ابن احمد پیدا کرده بود
او را استدارک نام کرد و احمد عروضی این بحر را غریب نام کرده است
و اصل او فاعلن است هشت بار مثالش فرد حسن لطیفت نماینده شد
مهر وفا * خط خالت از اشک چین خاک ره تقطیعش حسن لط
فاعلن فت نما فاعلن ینده شد فاعلن مهر وفا فاعلن خط خا فاعلن لت ز ا
فاعلن شک چی فاعلن خاک ره فاعلن متدارک مثمن مخبون
فعلن بکر هشت بار مثالش فرد چو رخت نبود گل باغ ارم * چو قدت
نبود قد سرو چمن تقطیعش چرخت فعلن نبود فعلن گل با فعلن غارم
فعلن چقدت فعلن نبود فعلن قدسر فعلن و چمن فعلن چون فاعلن را خبن

کننده فعلن باشد بحر عیش چنانکه گذشت در بحر رمل و اینجا تمام ارکان
مخبون اند متدارک مثمن مقطوع فعلن بسکون عین هشت بار
مثالش فرد هردم پیشت دارم زاری • گر غم ناکی زارم داری •
تقطیعش هردم فعلن پیشت فعلن دارم فعلن زاری فعلن گر غم
فعلن ناکی فعلن زارم فعلن داری فعلن چون فاعلن را قطع کننده یعنی
از وتد مجموع او که علن است حرف ساکن را که نون است بیندازند
و حرف پیش از او را که لام است ساکن سازند فاعل شود فعلن
که لفظ با نون است بجای آن بنهند و اینجا همه ارکان مقطوع اند
و این بحر را صوت الناقوس نیز گویند و از جابر انصاری رضی
الله عنه روایت میکنند که در راه شام با حضرت امیر المؤمنین صلوات
الله وسلامه علیه بودم و بر دیری بگذشتیم ترسائی ناقوس می نواخت
چون آنحضرت آواز ناقوس شنیدند فرمودند که ناقوس چنین میگوید
و چند بیت در شان فنای دنیا خواندند و اول ابیات این است
که حقا حقا حقا حقا صدقا صدقا صدقا صدقا ان الدنیا قد غرتنا
واستوطنا دارا ابتق پس معلوم شد که صوت ناقوس مشابه متدارک
مقطوع است متدارک مثمن مخبون مقطوع فاعلن فعلن
چهار بار مثالش فرد سنبل سیه بر سمن زن • لشکر حبش بر ختن زن •

تقطیعش

تقطیعش سنبل سیه فاعلن فعل بر سمن فاعلن زن فعل لشکر حب فاعلن
فعل بر ختن فاعلن زن فعل چون فاعلن را خبن و قطع کننده فعل بکسر عین شود
فعل بفتح عین بجای آن نهند بجهة خفت فتحه و متدارک مسدس
اگر سالم الاجزاء باشد وزن او فاعلن بود شش بار و اگر مخبون
الاجزا باشد وزن او فعلن باشد شش بار **فصل** در بیان
فک دو بحر که گذشته است آنکه خلیل ابن احمد بحر متقارب را در یک دایره
نهاده است و او را متفرده نام کرده بجهة آنکه یک بحر است و ابو الحسن
اخفش ازین دایره متدارک را استخراج کرده است بر قیاس از جای
بحور دیگر چرا که چون چهار فعولن را بر خط دایره نویسی و از فعو آغاز
کنی و بر لن تمام سازی و گوئی فعولن فعولن فعولن فعولن بحر متقارب
باشد و اگر فعو را گذاری و از لن گیری و بر فعو تمام سازی و گوئی که لن
فعولن فعولن فعولن فعو بر وزن چهار فاعلن شود که بحر متدارک است
و صورت دایره این است و این را دایره متفقه




گویند بکسر فا از آنجهة که ارکان بحور این
دایره متفق اند با یکدیگر یا بمعنی که هر فاعلن آنجا
در ترکیب از وتد مجموع و سبب خفیف و بعضی این دایره را
مشتبهه نامیده اند **بحر طویل مثمن سالم** این بحر را

ازانجهة طویل گویند که طویل در لغت دراز است و این بحر درازترین
بحرهای شعر عرب است چرا که یک بیت او چهل و هشت حرف می آید
و هیچ بحری بچهل و هشت حرف نرسد و بیانش آنست که خلیل ابن
احمد هر یک ازین یازده بحر که هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقتضب
و مجتث و سریع و خفیف و وافر و کامل است بر شش رکن سباعی وضع کرده
که چهل و دو حرف باشد و بحر متقارب را بر هشت رکن خماسی وضع کرده
که چهل حرف باشد و اگرچه بحر مدید و بحر بسیط را نیز بر چهار رکن سباعی
و چهار رکن خماسی که چهل و هشت حرف باشد وضع کرده است اما
بحر مدید در شعر عرب البته مجزو می آید و مجزو مبنی است که عروض و
ضرب او بیفتد چنانکه گذشت در بحر مقتضب پس مدید نیز مسدس
شود و بسیط اگر مجزو می آید مسدس شود و اگر مثمن باشد البته عروض
و ضرب او مخبون می آید پس چون یکی از عروض و ضرب او دو حرف
بیفتد چهل و شش حرف ماند و بعضی گفته اند که این بحر را ازانجهة طویل
گویند که مجزو نیاید و هرگز از هشت رکن کمتر نیست بخلاف بحور دیگر
و بعضی گفته اند که این بحر را ازانجهة طویل گویند که در ارکان او اوتاد
مقدم اند بر اسباب و وتد طویل است نسبت بسبب و اصل این بحر فعولن
مفاعیلن است چهار بار مثالش فرد دلارام ما را اگر بوعده وفا بودی

بونی

بنوعی بدی کافر نسخ ما بودی تقطیعش دلارا فعولن
ممارا اگر مفاعیلن بوعده فعولن وفا بودی مفاعیلن بنوعی فعولن
بدی کافر مفاعیلن نسخ فعولن ما بودی مفاعیلن بحر مدید مثمن

مفاعیلن

سالم این بحر را ازانجهة مدید گویند که مد در لغت کشیدن است
و این بحر را از بحر طویل کشیده اند و برون آورده اند چنانکه از
دایره معلوم خواهد شد و بعضی گفته اند که این بحر را ازانجهة مدید
گویند که دو سبب در دو طرف ارکان سباعی او کشیده شده است
فا در اول رکن و تن در آخر و بعضی گفته اند که ارکان سباعی او کشیده
شده است در گرد ارکان خماسی و اصل این بحر فاعلاتن فاعلن
است چهار بار مثالش فرد ای لبت دردرا لعل تو درمان شده
خاک پایت بنده را چشمه حیوان شده تقطیعش ای لبت در فاعلاتن
ردرا فاعلن لعل تو در فاعلاتن مان شده فاعلن خاک پایت
فاعلاتن بنده را فاعلن چشمه حی فاعلاتن وان شده فاعلن
و ظاهر است که بحر مدید بطبع اقرب است از طویل و اگر فاعلن را مخبون کنند
و چنین گویند فاعلاتن فعلن چهار بار تمام از ثقل بیرون می آید مثالش
از زبان و دهنش نتوان یکسر مو زان نشان باز دهد زین سخن هیچ مگو
تقطیعش از زبانو فاعلاتن دهنش فعلن نتوانیک فاعلاتن

سر مو فعلن را انشا با فاعلاتن زنده فعلن زی سخن هی فاعلاتن چه گو
فعلن **بحر بسیط مثمن سالم** این بحر را از آنجهت بسیط
گویند که بسط در لغت گسترانیدن است و در اول هر رکن سباعی او سبب
خفیف گسترانیده شده است و بعضی گفته اند که در اول ارکان اسباب
گسترانیده شده است سباعی را دو سبب و خماسی را یک سبب و اصل این
بحر چهار بار مستفعلن فاعلن است مثالش **فرد** ای باد وصالت دلم
شادان ز دور فلک ** هجر تو بر خاطرم چون بر جراحت نمک **
تقطیعش ای باد وصا مستفعلن لت دلم فاعلن شادا ز دو مستفعلن
ری فلک فاعلن هجر تو بر مستفعلن خاطرم فاعلن چون بر جرا مستفعلن حت نمک
فاعلن **فصل** در بیان فک سه بحر که گذشته بدانکه این سه بحر
که طویل و مدید و بسیط است از یک دایره بیرون می آید چرا که چون
دو فعولن مفاعیلن را بر خط دایره نویسی و از فعولن آغاز کنی و بر مفاعیلن
دویم تمام سازی گوئی فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن بحر طویل
باشد و اگر فعو را گذاری و از لن آغاز کنی و بر فعو تمام سازی
و گوئی لن مفاعی لن فعولن مفاعی لن فعو بر وزن دو فاعلاتن فاعلن
شود که بحر مدید است و اگر از عیلن آغاز کنی و بر مفا تمام سازی
و گوئی عیلن فعولن مفاعیلن فعولن مفا بر وزن دو مستفعلن فاعلن
شود

شود که بحر بسیط است صورت او این است و این دایره را مختلفه گویند
بکسر لام از آنجهت که ارکان بحور این دایره مختلف اند بعضی خماسی اند
و بعضی سباعی و بعضی گفته اند
که چون ارکان سباعی
این سه بحر مختلف
بودند این دایره را
مختلفه نامیدند
بفتح لام




**بحر وافر مثمن سالم**
این بحر را از آنجهت وافر گویند که در این بحر حرکات بسیار است
چرا که هر رکن او مشتمل است بر پنج متحرک و وفور بضم واو و بفتح فا در لغت
بمعنی بسیار است و بعضی گفته اند که این بحر را از آنجهت وافر گویند که اشعار
عرب در این بحر بسیار است و اصل این بحر مفاعلتن است شش بار
مثالش **فرد** چه شد صنما که سوی کسی بچشم رضا ننگری ** ز رسم جفا نمیگذری
طریق وفا نمی سپری ** تقطیعش چه شد صنما مفاعلتن که سوی کسی مفاعلتن
بچشم رضا مفاعلتن ننگری مفاعلتن ز رسم جفا مفاعلتن نمیگذری مفاعلتن
طریق وفا مفاعلتن نمی سپری مفاعلتن **بحر کامل مثمن سالم**

این بحر را از آنجهت کامل گویند که هیچ بحر که در دایره وضع کرده‌اند همچنین تمام آمده است
و کمال در لغت تمامی است و بعضی گفته‌اند که چون حرکات این بحر بسیار بود
او را کامل گفتند چرا که یک بیت تمام او مشتمل است بر چهل متحرک و اگر
چه اصل بحر وافر نیز مشتمل است بر چهل متحرک امّا او تمام مستعمل نیست و بعضی
گفته‌اند که این بحر را از آنجهت کامل گویند که ضروب او بر سه وجه می‌آید
و ضروب هیچ بحر دیگر این مقدار نیست و اصل این بحر متفاعلن است هشت
بار مثالش فرد نه دلش ز رسم جفا کهی بغلط بسوی وفا رود ن نه وفای او
به وصد جفا ز دل آنجا کش ما رود تقطیعش نه دلش ز رس متفاعلن
م جفا کهی متفاعلن بغلط بسو متفاعلن ی وفا رود متفاعلن نه وفای او
متفاعلن به وصد جفا متفاعلن ز دل آنجا متفاعلن کش ما رود متفاعلن

**فصل** در بیان فک دو بحر گذشته یعنی آنکه بحر وافر و بحر کامل از یک
دایره بیرون می‌آید چرا که چون چهار مفاعلتن را بر خط دایره نویسی و از
مفا آغاز کنی و بر علتن تمام سازی و گویی که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن
مفاعلتن بحر وافر باشد و اگر از علتن آغاز کنی و بر مفا تمام سازی
و گویی علتن مفاعلتن مفاعلتن مفا بر وزن چهار متفاعلن
مشود که بحر کامل است و صورت دایره این است و این دایره را
دایره مؤتلفه گویند بکسر لام از آنجهت که ارکان بحور این دایره

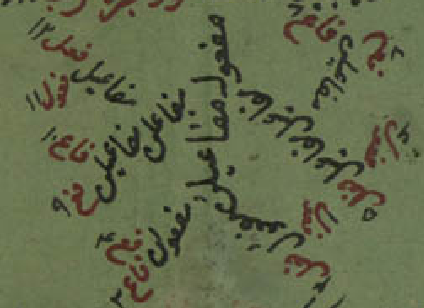



دایره با هم الفتی دارند و رکن
سباعی می‌باشند

**فصل** در بیان
اوزان رباعی
بدانکه رباعی
از بحر هزج باشد
و او را رباعی از آن
گویند که مصراع او چهار است یا اجزاء آن بنا بر مشهور چهار است
و این ضعیف است و الّا ابیات مثمنة الاجزاء مرا باید صدق
رباعی بشود و این باطل است و اوّل نیز ضعیف است و الّا فی بیت بر
هر چهار مصراع اطلاق رباعی صحیح باشد و تمام اوزان رباعی
مرکب از ده جزء است اوّل مفعول اخرب که چون میم و نون را
از مفاعیلن بیندازند فاعیل بماند و چون فاعیل مستعمل نیست مفعول
بجای او نهند دوم مفاعیلن سالم سیم مفاعیل مکفوف که چون
حرف هفتم ساکن را بکف بیندازی مفاعیل باقی ماند چهارم
مفاعلن مقبوض که چون حرف پنجم ساکن را از او بیندازی بقبض
مفاعلن باقی ماند پنجم فعول اهتم که چون از مفاعیلن سه حرف

آخر را بهتم بنه ازی یعنی سبب خفیف که لن و ساکن سبب
خفیف دیگر که یا است بیفتد مفاع بماند و چون او در این
اصطلاح مستعمل نیست فعول بجای او بنهند دهتم در لغت
پیش دندان شکستن است و چون از مفاعیلن این دو حرف
برود گویا دندان او شکسته میشود ششم فعل مجبوب که چون
از مفاعیلن دو سبب خفیف بیفتد بجب مفا باقی ماند فعل
بجای او بنهند و جب در لغت بعض بریدن است و این دو
زحاف از احیف مختصه بمفاعیلن است اما در بحر هزج
مستعمل نیست هفتم فاع ازل است که چون در مفاعیلن
جمع میان هتم و خرم کنی فاع باقی ماند چرا که خرم چنانکه پیش
معلوم شد حذف میم مفاعیلن است و هتم حذف سبب و
ساکن سبب دیگر و هر دو را باهم جمع کنی فاع باقی ماند و زلل
در لغت بمعنی لغزیدن و افتادن است هشتم فع ابتر است
که چون از فاع ازل عین را طرح سازی فا بلغه
ماند فع بجای او بنهند و این بنا بر قول بعضی است که
بتر را مخصوص سازند بحذف از آخر و اگر او را اعم
بگیریم چنانکه بعض گفته اند میتوان گفت که از مفا مجبوب میم

مجبوب میم بیفتد بجزم فا بماند فع بجای او بنهند که دو حرف اول
بیفتادست و بتر در لغت دنباله بریدن است و چون فع را از مفاعیلن
بگیرند ابتر گویند نهم مفعولن اخرم همچنانکه دانستی که چون مفاعیلن را
خرم کنند مفعولن شود دهم فاعلن اشتر همچنانکه دانستی که چون
مفاعیلن را اشتر کنند فاعلن بماند و از برای ضبط این اوزان
خواجه حسن قطان که از ائمه خراسان بوده است دو شجره ساخته
است یکی را شجره اخرب گویند و دیگری را شجره اخرم اما شجره
اخرب آنست که رکن اول او مفعول باشد و شجره اخرم آنست
که رکن اول او مفعولن باشد و شجره اخرب بر دوازده نوع
می آید بر این صورت **صورت شجره اخرب** و از اجتماع این دوازده




وزن با یکدیگر رباعی ناموزون نشود و شجره اخرم
نیز بر دوازده **صورت** نوع می آید و **شجره اخرم** صورتش اینست

شجره اخرم مفعول مفعولن مفعول فع فاع
مفعول مفاعلن مفاعیلن فع
اخرب فاع مفاعیل فعل

واز اجتماع این دوازده
وزن نیز با یکدیگر رباعی
ناموزون نشود و بعضی
گفته اند که اوزان
شجره اخرب با اوزان
شجرهٔ اخرم جمع کردن نیکو نیست دو وزن از شجرهٔ اخرب است

**رباعی** سیفی چو رساله نوشتی دلکش ٭ کش هر که بدید شد دل و
جانش خوش ٭ اهل دل از آن چو فیضها می‌یابند ٭ بنویس که هست
فیضها نارکش ٭ تقطیعش سیفی چو مفعول رساله مفاعلن
نوشتی دل مفاعیلن کش فع کش هر که مفعول بدید شد مفاعلن
دل و جانش مفاعیلن خوش فع اهل دل مفعول از آن چو فی مفاعلن
ضها می‌یا مفاعیلن بند فاع بنویس مفعول که هست فی مفاعلن
ضها ناری مفاعیلن کش فع و بعضی گفته اند که اوزان رباعی
به ده هزار می‌رسد و از آن جمله این است مفعول مفاعلن فعول
فعلن فع و این را مثال آورده که العاشق فی هواک شاه شاهر
تقطیعش العاش مفعول ق فی هوا مفاعلن ک شاه فعول
شاهر فعلن و شک نیست که این مصراع را چنین تقطیع می‌توان
کرد

کرد که العاش مفعول ق فی هوا مفاعلن ک شاه من مفاعیلن
شاهر فع **تمت الجزء** تمت الرسالة المنسوبة الی المخلص بسیفی فی ۲۹ شهر
ربیع الاول سنة ثمانین وتسعمائة بعد الالف الهجریة النبویة

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد از حمد و سپاس بی قیاس واحدی را که وحدانیتش جمیع کائنات
علویه شاهد حال اند ٭ ففی کل شیء له آیة ٭ تدل علی انه واحد ٭ و صلوات
و تحیات بر روضهٔ طیبهٔ سیدی که وجود شریفش ذریعهٔ کائنات
و بیت القصیدهٔ نظم موجودات است و بر اهل بیت و اصحابش که هادی و بیت القصیده‌اند
**و بعد** این قصیده بیتی است مشتمل بر صنایع بدایع بیان و اصول بحور
و زحافات و متشعبات آنچنانکه شصت و پنج بحر و قریب صد و بیست
صنعت در دوایر است که اوزان شانزده گانه و تفکیک بحور آن
معلوم گردد در آن مندرج است و توشیح بقطعه چند مصنوع به نام حضرت رفیع
و سدهٔ منیع مخدوم اهل عالم سلطان الوزراء فی الایام غیاث الدنیا والدین
غوث الاسلام معین المسلمین محمد ضاعف الله جلاله الی التأبید و مد عمره الی التأبید
ذوی خادم کمترین بندگان سلمان بن محمد الساوجی ابداع کرده است اگرچه قصیده

ماان مدحت مجد المعالی لکن مدحت مقالی مجد بران صادق است امید
بکرم عمیم انکه دران حضرت بسمع رضا اصغا یابد والله الموفق والمعین
والقصیدة هذه

صفای صفوت روی تو رنگ آب بهار      هوای جنت کوی تو رشک مشک تتار
اگر خزر صفای تو گلستان آرد      گل از هوای خطت جاودانه بار و بار

از مصرع اول مستفعلن

صفای صفوت روی تو صفات گلستان آرد
هوای جنت کوی تو حیات جاودان آرد

بحر رجز مسدس سالم مستفعلن

حدیث از آن مشک گیسوی تو شنید      بر گیسوی مشک رنگ آهوی تبت ناچار
بشام جعد تو چینیست پر ز تاتار      سواد چین که شنیده است هرگزش تاتار
ابر زلف ترا حلقه و صد زنجیر      غزال چشم ترا غمزه و صد بیمار

از مسمط و التجنیس      بحر رجز مثمن سالم مستفعلن اربع مرات

در مشک گیسوی تو بت چینیست پر تاتار را
بر رنگ آهوی تبت چینیست هر تاتار را

تو آن که سنبل مشکین زلف با آهوت      فکند خرمن مشک تتار بر رخسار
ازانکه تاب نهاد تو بر گل از سنبل      شدست آهوی چشمت ز چین او بیزار
سواد زلف تو تا هست چینی از سنبل      بگوشه چینی او رفته است مشک تتار

مکن

تجنیس تام مع رعایة النظیر      بحر رمل مثمن سالم فاعلاتن اربع مرات

مشک با آهوت با گل ز سنبل بست چینی
خوش مشک تر است آهوی چین خوشه چینی

اگرچه مهر جمالت نداشت مهر و وفا      ولیک درد فراقت داشت درد و جفا
یکی ز راه وفا می نهد طرب بر دل      یکی ز سیل جفا می دهد غم و تیمار

تجنیس ناقص مع الموازنه      بحر منسرح مطوی مفتعلن فاعلن دو بار

تجنیس ناقص و تجنیس ... الفاظ

مهر جمالت مرا مهر وفا می نهد
درد فراقت مرا درد جفا می دهد

همی که بر گل روی تو بنفشه بر نهاد      چو سوسن آتش گل از رخ آب از کار
چند بار جمالت کلاله را بر گل      از آن شدست زبان لاله لال در گفتار

تجنیس زاید      بحر مضارع مکفوف محذوف مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن

بگل بر نهاد باز جمالت کلاله را
چو سوسن از آن شد زبان لال لاله را

اگرچه هست گلشن چو من هزار هزار      مرا بدست نیامد چو تو نگار نگار
روان چو او دو سرا با نگاری ... ز مسند      هزار ره دو نگارین بیح بچون تو نگار

مفاعلن فعلاتن

تجنیس مکرر    بحر مجتث مخبون مفاعلن فعلاتن ترتیب

اگرچه هست گلت را چو من هزار هزاری
مرا بدست نیاید چو تو نگار نگاری

شکوفه رخ تو تا دید طرف چمن    شد از حیای تو و اشک از شکوفه حاصل بار
بقصد آنکه گل صفت حسن روی تو شنید    که عرض عارض او شد بباد در بازار
ندید یاسمن از شوق تو لباچه زان    ز لاله رخ تو یاسمن شد ... بدار

تجنیس مرکب    بحر مقتضب مطوی فاعلات مفتعلن ترتیب    فاعلات مفتعلن

تا بدید طرف چمن حسن روی یاسمنش
از حیای عارض او شد ز لاله یاسمنش

نماند از تب عشق تو در تنم تابی    ز بس که تاب غمت کرد بر دلم آزار
وزان چو موی میان تو گشته زار تنم    وزین چو چشم سیاه تو تنگ شد دل تار

اشتقاق با تجنیس مطرف بحر سریع مطوی موقوف مفتعلن مفتعلن فاعلان ترتیب

از تب عشق تو تنم شد زار
تاب غمت کرد دلم تنگ و تار

رخ دلم اجل آرد از گل غم آمد به    گل دل من بار    هوایت آرد بار

عذار

عذار چون گلت ار بر بهار دارد جیب    درخت گل لب ایشان بر نیاورد جز خار

تجنیس ناقص    بحر غریب سالم فعلاتن فعلاتن مفاعلن ترتیب

اَجَل آرد از گِلِ من گُل بار آورد
گِلِ من بار هوایت بر آورد

ایا بلعل نهان کرده لؤلؤ خوشاب    ایا بچهره عیان کرده صورت فرخار
لبت نباشد که یاقوت در فشان آن    که در حجاب تو لؤلؤ گرفت جوار
مدار بسته بیاقوت لب دهان شکر    مدار رنجه بعقد کمر میان نزار

سجع متوازی    بحر غریب سالم مفاعیلن مفاعیلن فاعلات ترتیب

نهان کرده بیاقوت لب دهان
عیان کرده بعقد کمر میان

سرو را بحد انا خیال خال تو کرد    چو خال زلف بر نقاب تو بر بست دوار
زرا چه سود که من دارم از هوای غمت    هزار گونه خیال و تو داریم غمخوار

تجنیس خط سجع مطرف

ما بحد انا خیال خال تو داریم
حال بر شمع از خیال تو داریم

بحر منسرح مفتعلن فاعلات مفتعلن فع

اول مطوی

ستاره چون مه رود در خوب تابنده عقیق چون لب لعل تو بنت کوهر بار
از این جهت که اختر تابد الا شب وزین جهت که پاره کوهر آمد خوار
یقین که تابنده باد روی تو ز اختر تنک یقین که تابنده با لعل تو ز کوهر عار

تجنیس متوازن — بحر متقارب سالم فعولن اربع مرات

چو روی تو تابنده اختر نباشد
چو لعل تو پاره کوهر نباشد

چه جمشید

می کشی از لب جام می عقیق لعل ولیک چشم از این غم شده تنک کوهر بار
چو باده روز و شب با لب تو در طرب مرا همی رسد از رشک جان عجب به لب

تاکید المدح بما یشبه الذم — بحر رکض الخیل فاعلن اربع مرات

جام می روز و شب با لبت در طرب
لیک از این غم مرا می رسد جان بلب

از آن لبان تو آب نبات و چشم است چو شب زهره تو حامل کوکب سیار
همین که جام کوش تیغ تو لؤلؤ آمد کفت فلک که ماه مرا در زمره را انکار
تو نیک خط تو مرکز لب لاله بکرد ماه تو باشد ز خط هاله غبار

الموزون — الوصل بحر فرعی المنون تشبیه — بحر رمل مخبون بحر منسرح لم — فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

لب تو حامی لؤلؤ خط تو مرکز لاله

بحر منسرح مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلاتن
شب تو حامل کوکب مه تو با خط هاله

ورای لؤلؤ تو چشم چون بدید آن لعل زند رشک بلالای تو استشهار
باب لؤلؤ لعل تو هیچ لؤلؤ و لعل بچشم جگر در بیاید الا خوار
رخت کلاله سنبل نهاد بر لاله لب لؤلؤ لالا کرفت در زنهار

الاشتقاق — بحر هزج مسدس سالم مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

چو دید آن لؤلؤ لعل تو لالا
بلالای در آمد لؤلؤ لالا

عجب که باد صبا چون زند زلف تو زیر غمزه تو خواست چرخ در زنهار
اگر کمان دو ابروت ز کشاید تیر یقین که بانک زه بر آید از سوفار

الایهام — بحر هزج مسدس مخبون مفاعیل مفاعیل فعولن

صبا چون زند زلف زکشاید
ز تیر چرخ بانک زه بر آید

تو از نقش نکند در دل ز ار بیند کشیده دایره بر نقش ما نا در زنکار
منم ز عشق تو نسود از دل چو نقطه بکرد در کر خط تو کشته چون پرکار
چو نقطه ...

روانت زان رخ چون شمع آذری زدل | که جان گشته ازان زنده شد چو شمع از نار
مرا چو بخت بلغزش شکنج جعد گشت | چو مشکل ابجد دل به دو شکفته دار
هنوز کلک قضا لوح بر رخ دهر | بشکل جیم عنبر دست بکرده نگار

تجنیس زایح المقطع

ای دردل آذر زده از رخ آذر | رکب از نیم حرف
ما ی بر ورز خط تو چاکر | رکب از دو حرف

بر شکن جعد گشت کلک قضا | رکب از سه حرف
مشکل ابجد بشکل جیم عنبر | رکب از چهار حرف

دل بست به بیش تب غم عشقت | چو زلف تو بتبش تب بشکست زنار
بر بیش تب تن بستم نجسته لعل لب | بر بیش غم تن بستم شکسته جان فگار

تجنیس خط مع اتفاق مع الوصل

همت بیش تب عشقت تن پست
بتبش تب تن پست شکست

ایا بهار بتا چون رسید فصل بهار | بیا که وقت نشاط می است و وصل نگار

دید

دمید نکهت و شد چون بهار چمن نهال | تو نیز آب رز از خزان بر گذار
هوای روی تو دارد بهار سوی چمن | چنان بجم که صفا یابد از رخ تو بهار
سواد سنبل لف از سمن برافکن تا | رخ سمن شود از طره تو چون دینار

التضمین المزدوج بحر کامل مثمن سالم متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن

چو رسید فصل بهار و شد چو بهار چین چمن از سمن
بنشاط آب رزان خزان بر زان چم تو بهار

تو غیر و راح چو گلبرگ تر زده بر رخ | در آن کلاله تر زده که هست آتش بار
غبار آب رخ زرگشته در چمن قضا | بر ابر اشک عناب آتش رخ آر
از آن عقیق چو گلبرگ در سمن افکن | که بشکیم تر زد از تر چو گل افوار

بحر منسرح مثمن اخرب مفعول فاعلاتن مفعول فاعلن

گلبرگ تر ز آب تیغ در برگ سمن افکن
در آب تر زده بر آن آتش تر زدی

تر آب از صبا شد تفاخر بنظاهر | زمانه را ز زمین شد طراوت دیدار
مدام جوی دمادم عقیق روح افزا | که گرد گل چو رخ حور عالم از انوار
صدور باغ ذکر روح سپید از بوی | اگر چو حور دهد بوی گل شکفته دار

التشبیه المزدوج

بحر هزج مکفوف حبابش چو دم روح اگر روح دهد بوی مفاعیل مفاعیل
مفاعیل مفاعیل زمینش چو رخ حور اگر حور دهد بوی مرتین

گو نگر لاله بر آب کشت بر کرد وشت — بر آتش چو درخشنده شمع سر زنگار
سزد ز نسیم چو لاله آتشین ساغر — که تر طیبت کند در بزم مرد هشیار
تو غنچه لاله زرنگ آتش و دوختن — و گر نه خفته تر شمع سوخته پندار

التشبیه المطلق بحر رمل مخبون فاعلاتن فاعلاتن فاعلن مرتین

لاله بر آب چون آتش زرنگ افروخته
راست چون شمعی است در بزم چمن بر سوخته

وگرچه غنچه دلتنگ چون لب یار است — نه بر هم سخن هست همچو لب یار
دهان غنچه اگرچه چون دهان دوست — در این ولیک سخن نیست تا نگوید بار
اگر لبان سخن بر زبان فشانده — دهان غنچه کند لعل بر چمن ایثار

تشبیه التفضیل بحر رجز مطوی مخبون مفتعلن مفتعلن مفتعلن مفاعلان مرتین

غنچه دلتنگ تر چون دهن سیم بران
نه سخن هست در این لیک سخن نیست در آن

زهر

ای عاشق او گر منم چرا غنچه — اسیر و کشته او گر منم چرا گلنار
ذلیل وار بمانده دریده پیراهن — چو جام لاله بود پر ز خون شش هموار

تشبیه الاضمار بحر رجز مطوی مخبون مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن مرتین

عاشق اگر منم چرا غنچه دریده پیرهن
کشته اگر منم چرا لاله بود بخون تن

سال شاخ شکوفه بوستان گوئی — که آسمان زمین بر نجوم کرد نثار
کنون بستان چو آسمان شده است کنون — بعشق بوستان خوش آید اندر دلدار

التشبیه العکس بحر رمل مربع فاعلاتن فاعلاتن مرتین

بوستان چون آسمان شد
آسمان از بوستان شد

گهی ز باد سحر آتشین گلی افروخت — برد خاک چمن آب نفحه عطار
تبارک الله ازین نقش رحمتی کانها — کند خجسته صورت فردوسی جنت آذار

متضاد بحر هزج اخرب مکفوف مقصور مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن مرتین

از باد سحر آتش گل در چمن افتاده
خاک چمن آب رخ فردوس برین داد

وزن فی اخرب مکفوف مقصور مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن

چمن صباح کشی از باد باد ول تازه — کشیده بر خد گل غازه وکشاده عذار

حشو ملمع — بحر هزج مربع مفاعیلن مفاعیلن

صبا کش باد ول تازه

کشد بر خد گل غازه

هر که باد جان می رود چمان بر جوی — که آب روح نبات همید مد ز آه زار

دم نسیم بهاری که می رود چون عمر — چو عمر خضر قراری از آن نیست قرار

مخلوع الطرفین — بحر کامل مضمر مطوی مرفل مستفعلن مستفعلاتن

باد جان جان بهاری آب نبات خضر قراری

رفیق خوش بود اکنون خصوص جاریه — که در صفای رخ او عیان شود اسرار

نشش چو نسیم ذوق چو محبوب رخ چون گل — شدن رخ او چون جان با رقیب و بر خوردار

کرت هوای نشاط است سوی صحرا رو — ز بار آب عنب جام و ریز نوش بقار

رباعی التنظیر بحر هزج اخرب مکفوف مجبوب مفعول مفاعیل فعولن فعلاتن

با جاریه نسیم ذوق رو سوی صحرا

در عین جا جام فکن آب عنبی ۱۰

یعنی

یعنی که چنگ آر اری بچنگ با می لعل — برادری زنی چنگ با ملک بکار

نوای عشرت ز چنگ وا زمی گلرنگ — طربکنان رود و در چنگ بیچ و باده گسار

رد العجز علی الصدر بحر هزج اخرب مقبوض مفعول مفاعلن فعلاتن

چنگ آر بچنگ با می گلرنگ

آویز بچنگ طربانه ز چنگ

بیا بیا از این دور عشرت از دو فقر — بچو در کشی که چنگ طرب نالد زار

ره نوای گل از دو زبا نوای هزار — سزد است آید اگر بر کشی نوای هزار چهارم

نوع دوم رد العجز علی الصدر بحر رجز مسدس سالم مستفعلن مستفعلن مستفعلن

تا یابی از عشرت نوای با نوا

در کش که چنگ طرب کش با نوا

نظاره قد بالای سرو بستان کن — که چون قامت تو کارادست ناهنجار

کجا که دارد در سایه قد تو جوار — که نیست هم از ازدو که قد بالا کار

نوع سیم رد العجز علی الصدر بحر رمل مکفوف مفعول فاعلاتن

بالای سرو دارد در سایه قدت جا

چون قامت تو کارش زار ازدو که قد بالا

بعین کرم و دادن کسی است فصل چنین — که با تو یار خورد جام باده بی اغبار
نسیم دارچه در بستان سبزه و باغ — گشته ز ساغر رخشان شراب نوش گوار
خوش است فوج بستان کنون که عود و نبید — شده ز رود و خرامان باغ با رفتار

نوع جام از الجزء ما تقدم بحر هزج اخرب مقبوض مفعول مفاعلن فعولن ترتیب

خرم کسی است فصل چنین در میان بستان
با یار جام باده رخشان شده خرامان

اگر نه باد بهار آورد چو بخشش چرا — بریزد از اثر او چمن زجان آثار
نشسته است هوای نسیم آن بجهان — مگر که کرده بجای که جناب جاه جدکذار
معین بر فلک سیار بخت جوان — وزیر راست سخی عادل فلک مقدار

بعیره
میز کلک ه

بنا من الخارج بحر هزج مخبون مثمن مفعولن فاعلن مفاعلن فعلن ترتیب

باد بهار است با نسیم عبر است
با اثر گرد خاک پای وزیر است

تو آن که تا قلم و تیغ زیر دست تو آمد — همیشه دولت و دین را بجواب است استظهار
سنان تیغ تو زار و دی برفروز ز ملک — چو کردن و سر خصم تو بر فراز و دار
قلم و تیغ دست تو بنازد

دولت

دولت و دین بتو کردن بنوازد

سنا الاولی بحر رمل مخبون مسدس فعلاتن فعلاتن فعلاتن ترتیب

همی بود ز لقای تو چشم دولت نور — همی دهد ز عطای تو باغ دانش بار
روان کنی ز سواد قلم نوال سحاب — عیان کنی ز سحاب کرم خراج بکار
دهست کشته ز رایات سبز برگ دو دن — گلست کشته ز خلف نفر در گلزار

الاستعاره بحر رمل مخبون مثمن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن ترتیب

چشم دولت ز سواد قلمت گشته سبز
باغ دانش ز سحاب کرمت گشته نضر

خنی برده ز ذوق سخن تو آب شکر — زهی بسته ز عقد کرم تو دست نثار
لطاف سخن شکر شکر گخش — حساب سخط کوه کاه و خشم کار

مقلوب بعض بحر رجز مطوی مسدس مفتعلن مفتعلن مفتعلن ترتیب

برده ز ذوق سخنت شکر
بسته ز عقد کرمت کوه کمر

دمار گشته کانت و دریا است — از آنکه برده بین تو نبت کان بسیار
بجود و عز تو باشد کرم مستوفی — به لطف و بذل تو دارد زمانه استقرار

مقلوب مجنح — مرکب گانست دست تو بکرم — بحر خفیف مجنون محذوف
فاعلاتن مفاعلن — مرد تو نیست کان بنذل درم — فعلن مرتین

اسور رای تو با رصواب روز ما — فتوح فتح تو حتف حسود در اقطار
دگا ابر دکامی تو شد ز محض و داد — ملک رصنف تو فیض اد کرداه اقطار

مقلوب کل بحر مجتث مثمن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن مرتین

رای تو با رصواب اد تو محض و داد
فتح تو حتف حسود صنف تو فیض مراد

وباز ناوک قدرت کز زدار بگروز — رکاب ابلق ثابت سود گران رو فار
هزر کلک تو صادر شود چو فکر از لب — کشی بیار دراز آن روی بر هزار انکار

مقلوب مجنح بحر رمل مسدس مخبون فاعلاتن فاعلاتن فاعلن مرتین

نار ریز دریک روز رکش قلب
ابلقش کز زور گرد زیر ران

سران زیر کند قهر تو با ستعلا — زبان زهد کند لطف تو با ستغفار
تطلقی که با کار ملک و دین تا شد — چو عدل کوه ثبات نمی شود سمار

ان کند

الموجه

بحر رمل مجنون — ان کند قهر تو با ظلم که با کل دی — مرفل فاعلاتن
فعلاتن فعلاتن — ان کند لطف تو با عدل که با من می — فع مرتین

[illegible]

مرزبان است نگاه تو جشن زین چون تو — بخت در خور نمی زنگ بر خوردار
ع بخت تو جشنی اکنی زر زین بزین — کشته بن تیغ تو چرخ زین عدو را زار

المنقوط بحر رمل مسدس مقصور فاعلاتن فاعلاتن فاعلات مرتین

زیب جشنی زینت جشنی زین زین — تمام نقطه دارد
بخت تیغی تخت بخشی بخش بن

رخ تو مجمر کان و درد گلش جو دست — سنور است که چشم دل و لوا الابصار
عنان بدست ال دو دشمنت هر کرد ون — اجل لقبضه سر دشمنت کند اقرار
نتایج سر کلک تو جامع الاخبار — نوایر دم تیغ تو قاطع الاعمار

المحتمل القرتین بحر هزج اخرب مقبوض مفعول مفاعلن فعولن مرتین

و دوست بدست دوست خار
نوز نت بچشم دشمنت نار

وانجب تو ام همه سعادت — چنانکه دشمنان ندروح خود بزار

اگر نجمه عهدت نداشتی کوکب     چنین همیشه نگشتی بگرد کیش دوار

الخفا بحر متقارب اثلم فعلن فعولن فعلن فعولن مربع مثمن

بخت معلا گشت ممهد

جست مروج جشت بوکد

نوازش از بوی خلق روح دشت     شده چو باد صبا دلفروز در اسحار

اگر ز طبع تو باد صبا گرفتی بوی     هزار نافه ز بستان گشادی از ازهار

الرقطا بحر سریع مطوی مسدس مفتعلن مفتعلن فاعلات مربع مثمن

از اثر بوی خوش طبع تو

باد صبا نافه ز بستان گشاد

بر آفتاب بخشم ار تو چشم بگشائی     زتاب خشم درآری بچشم خورشب تار

دمی بعزت اگر بر وجود کوه دمی     گشاید ابلق ثبات ز چشمها کهسار

فلک نظر نگارد ز مهر سوی کسی     مگر بسایه لطفت در آورد زنهار

الاغراق بحر مضارع اخرب مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن مربع مثمن

خشم تو چشم عزت گر بر فلک گمارد

تابش بچشم خورشید شب آب سیه دارد

[illegible]

علیم

صاحب

عزیز گشته بجاه تو ای جهانم دهر     همیشه بنده فرمان تو صغار و کبار

رفیع گشته برفعت تو ای که بالکنی زند     پیاده صف پاس تو بهزار سوار

اگر بنجاگر سپردی بخل قارون مال     کنون تو ای که چو موسی کنی ایثار

تجنیس القلقات مع الطرد و العکس بحر طویل فعولن مفاعیلن مثمن

با جاه تو ای جانم رفعت تو نه گری

بفرمان تو ای آصف برهان تو ای موسی

ز ابر دست تو دارد سحاب مایه جود     از آن بگستر داد بر چمن در شهوار

مگر چنار ز جود تو مایه ازو برگ     که سایه بر گلبن فکند دست چنار

جمع تها بحر خفیف فاعلاتن مفاعلن فعلن مربع

ابر دارد ز جود تو مایه

زان بگستر در بر چمن سایه

ترصیع چون از نور رای تست یقین     که این گمان ز خطا آید ار کنم اظهار

شب ادبود آفتاب بزازان     که او ز رای صواب تو شد تمام عیار

جمع تها بحر خفیف فاعلاتن مفاعلن فعلن مربع مثمن غلط

توفیق و تغییر     نز چون نور رایت بود آفتاب     بحر متقارب مثمن

فعولن فعولن     که این ار خطا آید آن از صواب     فعولن فعول مربع مثمن

وجوه کلک و کف تو که منبع کرمند    اگرچه هست گاهی ز روی افتقار
روا بود که ز زر بحر و بر ستاند نفع    بخرج ماحضری نه ز روی استکبار
اگر بخرج کنند بر سبیل استغنا    که عین راحت خلق است چو غیث بهار    بهار ر

جمع و تفریق بحر مضارع اخرب مکفوف مفعول فاعلات مفاعیل فاعلات مرتین

کلک و کف که منبع بر و سماحت است
این ماحضر خزان عین راحت است

زهی عالم علم کلمات افکنده    بیک رقم جریر از جریده اشعار
لب دوات و زبان قلم را گفته    تو در سخن دو دیم اخطل باختصار
غلام دیگر تو آری بعوض آنست    بدون سیم چو اعشی بود همی صد بار

[illegible]

تقسیم تنها بحر مجتث مخبون مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن مرتین

عیال کلک و زبانت بعوض آنست
بیک جریر و دو دیم اخطل و سیم اعشی

اگرچه قسم دو کس کرده دو رسم نکو    چنانکه مال ولی راد و خصم را دم مار
مدام گوشش هر دار این دو رسم نکو است    بگوشمال عدو و نوازش ابرار

جمع و تقسیم بحر منسرح مطوی مرفل مفتعلن فاعلات مفتعلن فع مرتین

قسم دو کس کرده دو رسم نکو را
مال ولی راد گوشمال عدو را

ولایت یم و کان جود و کف کافی تو    چنان کند که برآرد ز دو بحار دو بار
اصل نسبت بحار آز بر قبیل جهان    هر ده بتو ز تنگ زمانه را ز عوار
لئیم و ممسک و بی‌حاصل کان بر تو    چون سوال همی حذر ازکان بهار    نهار ؟

جمع و تفریق و تقسیم بحر مطوی مثمن مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن مرتین

کان چو کف کفیل است نه ممسک است کان
جان کند ار چو همی بود بهر ارکان

نوای ابر کف لطف تو بطبع چو مهر    همی کند ز خار و یاسمن اظهار
اگرچه خلق تو باشد دم نسیم صبا    بمیل طبع کند خاک زر زمین چو هبا

تفریق مع الجمع بحر رمل مخبون محذوف فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن مرتین

ابر لطف تو بطبع مهر خلق تو بدم
میکند خار سمن میکند خاک درم

بود ز صورت اقبال شیخ احمد زانکه    زمانه داد بتو فتح تا نه کرار

کند کرکند ج

غمام نام تراز جبین کشید و کند　　فلک ز فتح کلام تو زیب سنبل و نهار

**الاقتباس بحر سریع مطوی مفتعلن مفتعلن فاعلات مرتین**

صورت اقبال ترا بر جبین
انا فتحنا لک فتحا مبین

بیت عجیب　عیان ز جیب فلک از بند خواجه که کان　ز نور زر کرم او بود همیشه بسیار

اگر زمانه بسیار ترا شماره کند　ز ردم زر بزند دم و لی تو زور شمار

ثبات قدر تش ست اگر ماه بر چرخ　کسسته می شود از تو کشیع ام مدار

**اللغز بحر رجز مطوی مخبون مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن مرتین**

چیست بدست خواجه آن ماه مار در شکم
مورد هد زدم ولی بسته شود زنوش دم

اگر ثبات تو ندان قوه بنودی　ز راه پاس تو کوه گران شدی در غار

لوای جاه ترا دست که برگیرد　چو ماه شاید اگر جوید از هوا انفطار

دلم بنام تو آورد بر زمانه شرف　چه باشد ار نگنی دیده بر دل بیمار　زبینه ج

**اللغز بحر رمل مشکول فعلات فاعلاتن فعلات فاعلاتن مرتین**

اگرت بود ارادت که بری بنام او ره
زره آن کوه و ماهی چو از او طلب کرده　ببکنی ج

یعنی

بعضی مرا اگر از پر تو رعایت تو　غنا نباشد و دولت نباشدم مختار

نه چون منی بسخن در عجم تواند بود　نه در عرب بکی باشد کنون بهیچ دیار

مرا اگر تو رغبت باشد عجب باشد




مرا سخن ز رسید در بیان کنه ثنات　ثنای چون تو کسی بر نیاید از هنر کار
سخن ز رسید بکنه ثنای چون تو کسی




مرا الطبع مرا شد مدیح تو کر جان　تو زیب و زینت دیوان ملکی از اجانب
مرا شد مدیح تو زیب و زینت دیوان



معین طبع ز ا شد سپهر با دولت    مسخرات جهان ز ا با استغفار
ز ا شد بودن مسخر جهانی



در انکه ملک ز ا شد ز عدل جا جاه    ز ا شود چو تو داری ز بذل استکبار
ملک ز ا شد ز عدل جا ز ا شد ز بذل



در انکه من نتراشیم بهین سخن چه سخن    ولیک در ثنای تو کرده ام تکرار
بانکه ؛ من نتراشیم سخن در ثنات

ان ثنا

اشارتست ز ا تو را بوقت سخن    چون بدحت مدح تو گفته ام اشعار
ذکر باشتم اگر بهتر از ذکا شوم    بقول سلم کمان تسلیم از اعوار    سلمان کمان شد سلیم ؛
ورت ز اهل سخن کفت کس چنین بنز    ندارم از قلم اهل بیت شعر شعار    چنان ؛

بحر رمل فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات

شاید از وقف سخن باشتم از اهل
چون محمد گفت السلمان منا اهل بیت

بار دو در کار ؛

همیشه تا که بود بر زمین ممدود    مدام تا که نماید فلک ز دور دوار
سواد چرخ بنات از ظلال آن شود چون قیر    چنانکه چهره صبح میزاز و چون قار
تو کامکاری و باشند همیشه فرمان    تو نامداری و باشند همان خدمتکار

التضمین    بحر هزج اخرب

تا کوی زمین برقرار باشد
تا ملک جهان مدار باشد

امام تو کرنشانده مرا زو بادا    در جهان ملک روزی نشانده برز دار
مدام باد بفرمان رای تو گردون    بدست حکم تو آسان شده همه دشوار
بیم از سحاب بنان طرف بسته از کوه    که از عطای کف لعل بسته بر احجار

در ؛

نموده خدمت تو دهر زمین از صدق — نبوده عزت تو پای دشمن از مسمار

کشاده باد کردون بسته دهر زمین
کشاده دست حکمت بسته پای دشمن

از توشیح قصیده این قطعه — برون می آید

## هذه قطعة من توشیح

صاحبا تا سایه خورشید نور عالم است — سایه جاه تو بر عالم ممهد باد و هست
خاتم ملک تو دارد ملک جم در نگین — بر نگین خاتمت مهر مخلد باد و هست
مهر عنوان به طغرای منشور ازل — نام و القاب غیاث الدین محمد باد و هست

این قطعه حشو مضارع و منجز دو الف در او نیست

صفت صدر مسند دستور — می برد زینت بهشت برین
بکند بخشش بذل درم — همچو روی سپهر پشت زمین
شد ز روی تو پشت شرع قوی — شد ز عدل تو حبل ملک متین
نعت تو دعوت پری و ملک — لقب سبحه شهور و سنین
هست در جنب بخشش تو قلیل — هر چه در کنج معدنست و دفین
دست همت به دولت تو زدم — که تو نه دست کرده دولت دین
تو کرم در هنر دهی تشهیر — تو کرم در سخن دهی تمکین

هنر

هنر هست در خور شهرت — سخن هست همره تحسین

این قطعه ز حشو مضارع ثانی منجز و نقطه ندارد

مالک ملک کرم در دهر — سالک راه علا مهر کرم
هم هوای در او روح ملوک — هم دعا دل او ورد امم
کار او در همه عالم اصلاح — مهر او در همه دلها مرهم
کلک او حکم رسل را همراه — دم او درد ملک را همدم
رای او راه کرم را سالک — علم او عالم دل را محرم

خلاصه جناست که تا اینجا
تمام باشد تم

بینی و بینک فی المودة نسبة — مستورة عن سر هذا العالم
نحن اللذان تعارفت ارواحنا — من قبل خلق الله طینة آدم

امام احمد غزالی

اشکال الطریق نشو حل بسؤال — نه نیز بدر باخش حشمت و مال
تا جان نکنی خون نخوری پنجه سال — از قال ترا ره ننماید بحال
الیک قصدی یا سؤلی و یا املی — فلا اطوف ببیت الطین و الحجر
للناس کلهم حج و معتمر — وانت یا سیدی حجی و معتمری

بسم الله الرحمن الرحيم

امر بتاليف هذا الكتاب حجة مولانا السلطان الملك الاشرف اسمعيل بن
العباس ادام الله ايامه وبعد فهذا الكتاب التقفية في العروض اوله
بحر الطويل وهو فعولن مفاعيلن ثمانية اجزاء استعمل مقبوض العروض
والعروض هو الجزء الاخير من نصف البيت والجزء الاخير للبيت يسمى الضرب
والقبض اسقاط الخامس الساكن ثم المديد فاعلاتن فاعلن
ثمانية اجزاء استعمل مجزوا او المجزو الذي ذهب من عروضه وضربه
جزءان ثم البسيط مستفعلن فاعلن ثمانية اجزاء استعمل مخبون
العروض والضرب والخبن اسقاط الثاني الساكن ثم الوافر مفاعلتن
ستة اجزاء استعمل مقطوف العروض والضرب والقطف اسقاط متحركين
من الفاصلة الصغرى وهي تكون ثلث حركات بعدها ساكن ثم الكامل
وهو متفاعلن ستة اجزاء وبعده الرجز مستفعلن ستة اجزاء ثم الهزج
وهو مفاعيلن ستة اجزاء استعمل مجزوا ثم الرمل وهو فاعلاتن ستة
اجزاء استعمل محذوف العروض ثم السريع وهو مستفعلن مستفعلن

مفعولات

مفعولات ستة اجزاء مكشوف العروض مطويها موقوف الضرب
مطويه والكشف اعدام السابع المتحرك ثم المنسرح وهو مستفعلن
مفعولات مستفعلن ستة اجزاء استعمل مطوي الضرب ثم الخفيف
وهو فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن ستة اجزاء ثم المضارع مبني
على مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن في اجزاءه ستة استعمل مجزوا وروقب
فيه بين يا مفاعيلن والنون والمراقبة بين الحرفين ان يسقط احدهما
ويثبت الاخر ولا يسقطهما معا ولا يثبتهما معا ثم المقتضب
المبني على مفعولات مستفعلن ستة اجزاء استعمله العرب مجزوا
مطوي العروض والضرب وروقب فيه بين فاء مفعولات وواوه ثم المجتث
وهو مبني على مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن واجزاءه ستة استعملوه مجزوا
ثم المتقارب وهو مبني على فعولن ثمانية اجزاء واخرج بعضهم من
المتقارب بحرا اخر يسمى المخترع والخبب وركض الخيل وهو فاعلن
ثماني مرات استعمل مجزوا هذه بحور الشعر ثم انا نذكر الزحاف
في حروفه فالحرف الاول يدخله الخرم وهو حذفه والخزم وهو زيادة
حرفين او ثلثة احرف او اربعة فقط واما الحرف الثاني فيجوز فيه
الخبن وهو حذفه اذا كان ساكنا ويجوز فيه الاضمار وهو اسكان الثاني
المتحرك ويجوز فيه الوقص وهو اسقاط الثاني المتحرك والحرف

الرابع يجوز فيه الطي وهو حذف الرابع والحرف الخامس اجازوا فيه
القبض وهو اثبات الخامس الساكن ويجوز فيه العصب وهو اسكان الخامس
المتحرك ويجوز فيه العقل وهو اسقاط الخامس المتحرك واما الحرف
السابع فيجوز فيه الكف وهو حذف سابع ساكن ويجوز فيه الكشف
وهو اسقاط السابع المتحرك والوقف هو سكون السابع المتحرك
واسكان ما قبله والتذييل هو زيادة حرف ساكن على الوتد المجموع
والترفيل ما ازداد على الوتد المجموع في آخره سبب خفيف والتسبيغ
ما زيد على السبب الخفيف في آخره حرف ساكن والقطع حذف الحرف الساكن
من آخر الوتد المجموع واسكان ما قبله والقصر ان يحذف حرف ساكن من
آخر السبب الخفيف ايضا وان يسكن ما قبله والحذف اسقاط السبب الخفيف
والقطف فاسقاط السبب الثقيل والاحذ الذي ذهب من آخره وتد
مجموع والصلم ما قد ذهب من آخره وتد مفروق والمشطور ما ذهب شطره
والمنهوك ما ذهب ثلثاه والتشعيث ان يقطع الوتد المجموع ولا يكون
الا الخفيف والمجتث والمعاقبة بين الحرفين اذا سقط احدهما ثبت
الآخر عقيبه فيتصور ان يكونا معا ولا يتفق ان يسقطا معا والمراقبة
ان لا يذهبا معا ولا يثبتا معا والمكانفة ان يثبت احدهما او كلاهما
او يذهب احدهما او كلاهما ثم ما اجتمع به علتان الثرم وهو اجتماع الخرم

والقبض ثم البتر وهو اجتماع الحذف والقطع ثم الشكل وهو
اجتماع الخبن والكف ثم النقص اجتماع العصب والكف ثم القصم اجتماع
العصب والخرم ثم الجم وهو اجتماع العقل والخرم ثم الخزل وهو اجتماع
الاضمار والطي ثم الخرب وهو اجتماع الخرم والكف ثم الشتر اجتماع
الخرم والقبض ما اجتمع فيه ثلث علل وذلك العقص وهو باجتماع الخرم و
العصب والكف واعلم ان من افعال العروض ما يتفق الفاظه
ويختلف القابه فمن ذلك فاعلن اسمه في المتقارب والطويل اثلم
وفي المديد ابتر وفي البسيط مقطوع وفي الكامل احذ مضمر وفي السريع اسمه
اصلم وكذلك فعولن هو في حشو الطويل والمتقارب سالم وفي الهزج
محذوف وفي الرجز مخبون مقطوع وبعده فاعلن هو في المديد سالم واذا كان عروضا
او ضربا محذوف في البسيط سالم وفي الوافر اجم وفي المضارع والهزج
اشتر وفي السريع مطوي مكشوف ثم فعلن في حشو المديد والبسيط والخبب
مخبون وان كان عروضا او ضربا في المديد فهو مخبون محذوف وفي الكامل
احذ وفي السريع مخبول مكشوف مفعولن في البسيط والرجز مقطوع وفي الوافر
[illegible] وفي الكامل مضمر مقطوع وفي الخفيف والمجتث مشعث وفي الهزج اخرم وفي
السريع والمنسرح مكشوف ثم مفاعلن في المضارع والهزج والطويل مقبوض
وفي البسيط والرجز مخبون وفي الوافر معقول وفي الكامل موقوص تم العروض والحمد لله
كتبه [illegible] ١٢٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم الانسان ما لم يعلم وهو ما نطق في افوام من سنة محمد صلى
الله عليه وسلم وبعد فينبغي للناظر في علم القوافي ان يعرف المقيد والمطلق
ثم المردف منهما والمؤسس والوصل والخروج ثم الحروف والحركات و
العلل فالحروف ستة ١ الروي ٢ والردف ٣ والتاسيس ٤ والدخيل ٥
والوصل ٦ والخروج فالروي هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة والردف
حرف مد ولين يكون قبل الروي ولا شيء بينهما ثم التاسيس وهو الف
ساكن بينه وبين الروي حرف وذلك الحرف يعرف بالدخيل
والوصل هاء او واو او ياء او الف يكون بعد الروي والخروج
احد حروف المد واللين يكون بعد الوصل اذا تحرك واما الحركات
فهي الرس والحذو والتوجيه والاشباع والمجرى والنفاذ فالرس
حركة ما قبل التاسيس والحذو حركة ما قبل الردف والتوجيه
حركة ما قبل الروي في المقيد والاشباع هو حركة الدخيل في المطلق
والمجرى حركة الروي والنفاذ حركة الوصل واعلم ان النظم مطلق

مطلق او مقيد فالمقيد يكون مجردا او مردفا او مؤسسا ثم المجرد
لا يلزمه من الحروف الا حرف واحد هو الروي ولا من الحركات الا
التوجيه كقولك النجم فالميم روي والحركة قبلها توجيه والمقيد المردف
يلزمه حرفان الردف والروي ومن الحركات الحذو مثل المقام الحمام
والمقيد المؤسس يلزمه حركتان وثلثة احرف فالحركتان الرس
والاشباع والاحرف التاسيس والدخيل والروي مثل عاجل و
قابل واما المطلق فينقسم على ستة اضرب اما مجردا او ملازم للخروج
او مردفا او ملازم للردف والخروج او مؤسسا او ملازم للتاسيس
والخروج ثم المطلق المجرد يلزمه حرفان وهما الروي والوصل
وحركة واحدة هي المجرى كقوله انا اعلم فالميم روي والواو بعدها وصل و
المطلق المردف يلزمه حركتان الحذو والمجرى وثلثة احرف الردف
والروي والوصل كقوله ابلغ سلامة ان القبر مغلوب و المطلق
الذي بخروج يلزمه حركتان وثلثة احرف فالحركتان المجرى والنفاذ
والاحرف الروي والوصل والخروج مثل قوله وعقلك جهل اذا ما
وثقت بمن ليس يومن من غدره و المطلق الذي يلزمه الردف و
الخروج يلزمه اربعة احرف وثلث حركات فالاحرف الردف والروي
والوصل والخروج والحركات الحذو والمجرى والنفاذ كقوله عفت الديار

محلها فقاجها والمطلق المؤسس يلزمه اربعة احرف وثلث حركات
فالاحرف التأسيس والدخيل والروي والوصل والحركات الرس
والاشباع والمجرى كقوله وليس على الايام والدهر سالم والمطلق المؤسس
الذي يخرج يلزمه خمسة احرف واربع حركات فالاحرف التأسيس
والدخيل والروي والوصل والخروج والحركات الرس والاشباع والمجرى
والنفاذ كقوله يجي على بكل من كلا كلا

## القول في احكام حروف الوصل

اعلم انه اذا تحركت ما قبل الهاء وكانت من اصل الكلمة كانت
رويا ولم تكن وصلا بحال كقوله اجزكم انه امرؤ اشباخ لكم من وجهه
مذ انه واذا اسكن ما قبل الهاء كانت رويا سواء كانت اصلية ام لا
كقوله شفت به افارية فرتها وعبث عيني التي رانها وما جاءت
فيه هاء الوصل رويا وهي غير اصلية قوله هو البين لا اشكو القيامة لولاه
وما قدر الجري على المرء شكواه واذا اسكن ما قبل الهاء وهي اصلية فهي
روي مثل وجه وشبه واعلم ان الواو اذا سكن ما قبلها وهي اصلية
كانت رويا كقوله انه اذا ما خد لستي ولوي اعرف من جوض
غزير صفوه واذا انفتح ما قبل الواو ولم يضم لم يكن الا رويا كقوله
حدثنا الراوون فيما رووا بان شر الناس قوم عصوا واذا انضم
ما قبل الواو وكانت اصلية جاز ان يكون رويا مثل نخع فعدد

فعدد و هدد و جاز ان يكون وصلا وكذلك الواو في قولك يغزو ويدعو
يجوز فيه الوجهان كلاهما وكون الواو وصلا اكثر في اشعار الفصحاء من
كونها رويا فاما الياء اذا انضم ما قبلها ولم تكن اصلا لم تكن الا وصلا نحو الياء
فاذا تحركت الياء فانها تكون رويا ولا يجوز ان يكون وصلا كقول
بعضهم ربه فاقصدت ما اخطات الرمية بسهمين مليحين اعارتكها
الظبية واذا اسكنت الياء وسكن ما قبلها كانت رويا مثل ان يميز
القصيدة في التقييد على مثل عصاي وهواي واذا اسكنت الياء وانكسر
ما قبلها فانها تكون وصلا وان كانت اصلا وقد جعلها بعضهم رويا
اذا كانت اصلا او مخففة من ياء النسب وجاءت للاضافة فشبهها
بالف المقصورات كقوله ان لم يكن حلفت بانه العلي ان سطا باك
لمن جر المطي وقيل في ياء النسب المخففة بجديه وجرد ربه وازرق يدعو
الى ازرقي فقلت انا السلوك على بن صد يعتاد والنبي وقيل في ياء
الاضافة اذا انعديت وطابت نفسي فليس في الحي غلام مثلي الا ان
ياء الاصل اقوى من ياء الاضافة واما الالف فتكون رويا في القافية
المقصورة وذلك مشهور ثم يذكر اختلاف الحروف والحركات وما
يعاب وما لا يعاب اختلاف التوجيه لا باس به وبعضهم يكرهه في المقيدة
وقد استعمل مثل قولهم العشر بفتح الشين القطر بضم الطاء وقال ابو العلاء

وهو في المقيد المؤسس اقبح منه في المقيد المجرد ذكر الخليل والردف اذا
كان بيت مردفا وبيت لا ردف فيه فذلك من السناد وهو من عيوب
الشعر ولا يجوز مثل قول الكسائي في قافية في الاولى حمسي وفي الثانية
قوسي ويجوز في الردف دخول الواو على الياء والياء على الواو
ولا يجوز دخول الالف عليهما ويجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة
على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان يدخل الفتحة عليهما فان دخلت
فهو سناد انتهى ولنذكر الرس والتاسيس بعده لا يجوز اختلاف
الرس ولا اختلاف التاسيس لان التاسيس الف ساكنة مفتوح
ما قبلها فاذا انكسر او انضم خرجت عن كونها الفا ومهما وقع ذلك
عد سنادا او التاسيس لا يكون الا احد حروف الكلمة التي فيها الروي
فان كانت الالف من كلمة غيرها فليس تاسيسا كما اذا كانت القافية
مدمجا فقال في البيت الثاني اذا جا فان كان ما بعد الف التاسيس كلمة
مضمرة قائمة بنفسها ومتصلة بحرف كان البيت مؤسسا كما اذا
بنيت القصيدة على قوافيها معا بناد وثوا البيا وافي فيها هذا ابا كان جايزا
ويجوز اختلاف الدخيل في ذاته لا في حركته واستعملوا الضمة مع الكسرة
وشذت الفتحة معها فاذا كانت القافية ما سحايا مخاتم قلت دافعا
بالفتح كان شاذا والروي في المجرى لا يجوز الاختلاف فيهما واعادة

واعادة القافية عيب يسمى الايطاء والتضمين عيب ايضا والله اعلم تم الكتاب

صنف ابي نار رسالتين اسمعيل بن
ابا بكر المقري است با در تمام زنده روز
جمع شد از ظهور ... تا شجاع ... 
خود بيان با خبر اود درا
كه گوهر ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في بيان المفهوم وانه يصح اطلاقه او صدقه على الله تعالى اعلم ان الحكماء و
المتكلمين اختلفوا فيه فاكثر المتكلمين وشيخ الاشراق ذهبوا الى انه هو الكثير الخارج العين
وانكروا الوجود الذهني الظلي وقالوا ان العلم من مقولة الاضافة واستدلوا على
ذلك بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن وكان العلم بها بوجودها في الذهن
لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند وجود النار والثلج فيه ولزم ان يكون حارا
او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة
والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه ولان وجود
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمها في ذهننا لا يعقل والمحقق الطوسي وسائر الحكماء ذهبوا الى ان المفهوم
هو ما يحصل في الذهن واثبتوا الوجود الذهني الظلي واستدلوا على ذلك بانا
نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة كالحكم على شريك
الباري بالامتناع وعلى اجتماع النقيضين انه محال فلا بد ان يكون موضوعها

رسالة في المفهوم الذهني

1.9

ثابتًا او اثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج لصدق هذه الاحكام
وتباينها مع وجود الموضوع في الخارج فيكون في الذهن وبانا نتعقل امورًا لا وجود
لها في الخارج كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه
عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول لانه حقيقة ذات اضافة والتعلق بين الحاصل
والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج
ففي الذهن وبانه لو لم يكن للاشياء وجود ذهني لبطلت القضية الحقيقية وهي التي
حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانًا سواء كان موجودًا في الخارج
محققًا او مقدرًا او لا يكون موجودًا فيه اصلًا كما اذا قلت كل مثلث فان
زواياه الثلث مساوية لقائمتين كان الحكم متناولًا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر
انه مثلث لا مقصورًا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل تحقيقًا و
وتقديرًا وعلى ما لم يوجد في شيء من الازمنة فلو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود
في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود
باطل ضرورة ان صدق الايجاب الحملي فرع ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن الشيء ثابتًا
لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه
فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى المذكور معتبرة عند المحققين
ثم ان المثبتين للوجود الذهني اختلفوا فذهب اكثرهم الى ان الموجود في الاذهان
انما هو حقيقة ما في الاعيان وان الاشياء بحقائقها بعينها تحصل في الاذهان كما قال

قال الشيخ جواد في شرح زبدة اصول الفقه ليعلم ان الحق هو القول بالوجود الذهني
وان العلم من مقولة الكيف وان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو
مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم
انتهى وذهب قليل منهم الى ان الموجود في الاذهان هو الاشباح والامثال
لا ما في الاعيان وهولاء وان كان عددهم قليلًا كما قال الشيخ ره ولكنهم يتمثلون
بالشجرة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء ويظهر لك ان حقية
ما قالوا فاجاب القائلون بان الاشياء بحقائقها بعينها تحصل في الاذهان عن
استدلال المنكرين للوجود الذهني اما عن الاول فبان الموجود في الذهن
ماهية النار والثلج والماهية لها وجودان وجود خارجي اصلي ووجود ذهني ظلي
وان لوازم كل وجود مخالفة للوازم الآخر والاحراق والتبريد من لوازم الوجود
الخارجي للنار والثلج وليستا من لوازمهما مطلقًا فلا يلزم من وجودهما في الذهن
ان يكون الذهن محرقًا او مبردًا واما عن الثاني فبانه فرق بين الحصول في الذهن
والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان
حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب للاتصاف بشيء
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والاستقامة
والاعوجاج انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها

وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك وعن الثاني
بما اجابوا عن الاول فان الذهن هو غير معقول حصول حقيقة السماء والجبل مع عظمهما
في الذهن حال كونهما موجودين بوجود خارجي اصيل لا اذا كانا موجودين بوجود
ظلي فان لوازم الوجود الذهني مخالف للوازم الوجود الخارجي واجاب
القائلون بالاشباح والامثال عن كلتيهما بان حصول هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وانفعاله عنها واما حصول صورها واشباحها فلا يوجب
الانفعال والاتصاف الا ترى ان المرآة اذا انطبع فيها صورة النار لا
تؤثر الصورة فيها اثر النار ولا تحدث فيها الحرارة واذا انطبع فيها اللون من
الحمرة والصفرة والاعوجاج والاستقامة لا تتصف المرآة بها وكذلك
الموجود في الذهن انما هو صورة النار والثلج وصورة الحرارة والبرودة والاعوجاج
والاستقامة فكما ان صورة النار والثلج لا تحدث في المرآة الحرارة والبرودة
كذلك لا تحدث في الذهن وكما ان حصول صورة الحمرة والصفرة والاعوجاج
والاستقامة في المرآة لا توجب اتصاف المرآة بالحمرة والصفرة والاعوجاج
والاستقامة فلا يقال لكجر لها فيها انها احمر او صفر او معوج او مستقيم كذلك
لا يوجب حصول صورة الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج
في الذهن اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج
وبان الذي هو غير معقول محال حصول السماء والجبل باعينهما في الذهن لا حصول اشباحهما

باشباحها ثم ان القائلين بان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن
استدلوا على مدعاهم بانه لو كان ما في الاذهان هو الاشباح لا ما في الاعيان
فلا يكون للاشياء وجودان وجود خارجي في الاعيان ووجود ذهني في الاذهان
كما اقتضته البرهان فان الحكم على المثلث بانه ذكر لعقيقي ثبوته فيه لا ثبوت امر
يخالفه في الحقيقة فيه وبان القول بالشبح لا يمكن الا ان يكون له اصل حتى
يكون هو شبحا له فلو كان له اصل يطابقه في الاعيان فلا يتم تمام البرهان لان
مبنى البراهين التي اثبتوا بها الوجود في الاذهان كان عدم كون الموضوعات في
الاعيان ثم انهم اختلفوا فذهب اكثرهم الى ان الادراك انما هو
بالانطباع وذهب بعض الى انه بخلاقية النفس واستدل على ذلك بان مبنى
ما اثبتوا به الوجود الذهني الظلي ليس الا الحكم على ما لا وجود له في الخارج وادراكه
فكما ان القول بالاشباح يهدم بنيانه كذلك القول بالانطباع لان الانطباع
لا يكون الا اذا كان له اصل فلا يؤسس بنيانه ولا يشيد اركانه الا بالقول
بخلاقية النفس في ادراكاته واما نحن فنقول بحول الله وقوته ان الشيء
لا يدرك الا ما هو موجود مخلوق لله الملك العزيز كما قال مولينا الرضا عليه السلام
لا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل
هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا ولا يقول من ذلك شيئا الا
وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فنعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير

أما أولاً فلأن الإدراك ليس إلا مذكورية الشيء عند المدرك له والمذكورية
صفة وجودية فلا بد أن يكون موصوفها أمراً وجودياً لأن الموصوف أقوى تحصلاً
وتحققاً من الصفة لأنه يتقوم بها والمقوم أقوى من المتقوم سواء كان قيامه بالقيام
الصدوري أو بالقيام التحققي الركني أو بالقيام الظهوري أو بالقيام العروضي
فلا يعقل أن يكون الأصل مفقوداً والفرع موجوداً وأما ثانياً فلأن الإدراك
لا يكون إلا بعد أن يكون بين المدرك والمدرك مناسبة ذاتية كما قال مولينا
أمير المؤمنين عليه السلام إنما تحد الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها
وإلا لأدرك كل شيء كل شيء والملازمة ظاهرة وبطلان التالي بديهية ولا مناسبة
بوجه من الوجوه بين الموجود والمعدوم إذ هي فرع وجود الطرفين المتناسبين فلا يعقل
تعلق إدراك الموجود بالمعدوم وأيضاً نقول لا شك ولا ريب أن عالم الغيب
على طبق عالم الشهادة لأن عالم الشهادة ظاهر عالم الغيب وعالم الغيب باطن
عالم الشهادة والظاهر لا يكون إلا مطابقاً للباطن وإلا لا يكون ظاهراً له
وكذا الباطن لا يكون إلا مطابقاً للظاهر وإلا لا يكون باطناً له وهذا الظاهر
بديهي لا يشك فيه أحد من العقلاء وهذه الكلمة أعني كون الظاهر على طبق الباطن
قد قرعت الأسماع كلها ولم ينكرها أحد وتلقوها بالقبول وقد نص على ذلك مولينا
الرضا عليه السلام بقوله قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هنالك
لا يعلم إلا بما هيهنا وقول مولينا الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها

كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أصيب في
العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق
وقال سبحانه وتعالى وما أمرنا إلا واحدة وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً فإذا كان عالم الغيب
على طبق عالم الشهادة فتكون الحواس الباطنة الغيبية على طبق الحواس الظاهرة
الشهودية فكما أن الحواس الظاهرة من القوى الخمسة لا تدرك إلا ما هو موجود
في عالم الشهادة ولا تدرك ما هو في الغيب كذلك المشاعر الغيبية لا تدرك
إلا ما هو موجود في عالم الغيب ولا تدرك ما في الشهادة لفقدان المناسبة
فإن أمكنك أن تحس بحواسك الظاهرة ما لا أصل له يمكنك أن تحس
بحواسك الباطنة ما لا منشأ له لوجود المطابقة وانتفاء المخالفة لأن
مناط الإدراك في الكل واحد فمن يقول بالانطباع يقول في الكل ومن
يقول بالخلاقية يقول في الكل ومن يقول بالإضافة يقول في الكل فالتصديق
في الأول والإنكار في الثاني ليس إلا من عدم التدبر وقولهم إنا ندرك
ما لا وجود له في الخارج كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت فقول زور لأنا
نقول لهم هل تقولون أن الجبل من الياقوت والبحر من الزيبق ليسا موجودين
في عالم الشهادة أم في عالم الغيب فإن قلتم إنهما ليسا موجودين في عالم الشهادة
فنقول إن المشاعر الغيبية لا تدرك ما في عالم الشهادة وإنما تدرك ما في الغيب

وان سلمنا انهما ليسا موجودين في الشهادة فهما موجودان في الغيب فان قلتم
انهما ليسا موجودين في الغيب كما انهما ليسا موجودين في الشهادة قلت
هل انتم اشهدتم خلق السموات والارض فاين ان الله عز وجل ما خلق البحر
من الزيبق والجبل من الياقوت والا فقد جاء الجزم من الذي اشهده الله خلق
السموات والارض وخلق نفسه ان كلما يميزتها بالاوهام فهو مخلوق
للملك العلام وانه لا تنضبح صورة في ذهن احد الا وقد خلق الله عز وجل
عليها خلقا فان كان عندكم ما يدل على تكذيب النافين فهاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين والا فلا تكذبوا بما لم تحيطوا بعلمه وقام عليه البرهان المبين
فانه من سيرة الجاهلين ولا ينافيه ما اشتهر عند المحققين لان الشك في قولهم
كل شكل فانه ربما يراد به الشكل مساويه لقائمتين لا يخلو اما ان يكون
موجودا في الاكوان او في الامكان لان ما ليس في الامكان ليس الا انه
الملك المنان فالكل في الحقيقة ان كان على الافراد الموجودة في الاكوان
فتكون خارجية وان كان الحكم فيها على ما في الاكوان وما في الامكان فتكون
حقيقية فما في الامكان موجود في الامكان وما في الاكوان موجود في الاكوان
فلا يلزم من القول بان كل ما يدرك فهو موجود في الخارج ابطال الحقيقية
التي اعتبرها المحققون واما قولهم انا نتصور شريك الباري ونحكم عليه
بالامتناع فليس الا غلطا لان القول لان كلهم قائلون بان العلم هو الصورة

الصورة الحاصلة في الذهن فاذن يلزم من قولهم انا نتصور شريك الباري
ونحكم عليه بالامتناع ان يكونوا اعلم من الله لان الله سبحانه نفى عن نفسه
العلم بالشريك وقال اتنبئونه بما لا يعلم ام بظاهر من القول ام اثبتوا لانفسهم
العلم بالشريك فالخطر اللازم فيه ان يكونوا اعلم من الله او يكون قولهم باطلا
وزورا محضا ولا يقول بالاول الا من كان مجنونا خارجا عن زمرته وايضا
نقول لهم ان ما هو في اذهانكم هل هو شيء ام لا فان قلتم لا فليس في اذهانكم شيء
وان قلتم انه شيء فنقول بل هو حادث ام قديم فان كان حادثا فلا يكون
شريكا للباري وان كان قديما فلا يكون ممتنعا لانه ذا موجود في اذهانكم فان قلتم
انه حكى بالجبل المتعارف وشريك الباري بالمحل المتواطئ كان الجزء كلي بالاول
وجزئي بالثاني قلت فاذن سميتم حكمنا بالشريك بوجود التسمية لا بثبت الشريك
كان التسمية تشخص بالمعدوم لا تخرجه عن الوجود وايضا نقول لمن يقول
بالانطباع كانطباع الصورة في المرآة هل ينطبع في المرآة شيء اذا لم يكن لها
مقابل في الخارج ام لا ينطبع فيها شيء الا بعد تحقق المقابل فان قال بالاول
فقد اكبر حسه وان قال بالثاني فقد خاصم نفسه ونقول لمن يقول ان
ما في الاذهان هو الاشباح لا في الاعيان هل يكون الشبح بلا اصل ام لا
فان قال بالاول فنقول له فاذن لا يكون شبحا معه وان قال بالثاني
فيكون اصله في خارج الذهن موجودا فلا يكون ممتنعا معه ونقول

لمن يقول بخلافه النفس أنت نقول ان قدرة الله لا تتعلق بخلق الشريك
فاذن انتم قدرتم الله لان قدرتكم على ما لا يقدر عليه الله وخلقتم
له ما لا يقدر ان يخلقه لنفسه وايضا نقول ان تصور الشريك لا يمكن الا
بعد تصور الواجب لان تصور الشريك لا يتحقق الا بعد تصور المشارك في ذاته وقد عرفت
فيما قبل ان ليس له سبحانه مفهوم وان كل ما يميزه الاوهام فهو مخلوق له سبحانه
فاذن كل ما تصورتموه وسميتموه شريكا للباري شريك لما ميزتموه باوهامكم وما ميزتموه
فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم فكل من تصور الشريك له فقد عبد خلقا من دون
الله لانه عبد من تصوره وتصور له الشريك ولما توهم العوام شيئا وحكما
مخلوقا وسموه شريكا لمن لا شريك له لا في الاعيان ولا في الاذهان الى داود فكما
كما قال تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فقل
سموهم اتنبئونه بما لا يعلم ام بظاهر من القول كان ذلك سببا بعدهم عما خلقوا
له من الوصول الى اعلى درجات الجنان وتوصلهم الى ادنى دركات النيران
فاقصد العلماء الى علاج الحكماء العظام لاهداء العوام بلسانهم والتكلم بلغتهم
لئلا يستوحشوا فقالوا لو امكنت لغبار الاوهام شريك الباري ممتنع وان الله
لا شريك له وانه لا اله الا الله واستدلوا عليه بدليل المجادلة من التمانع
والفرجة وسلم الشريك وحكمهم عليه بالامتناع مع ان ما سموه شريكا ممكن
موجود وكمثل الشبيه من السراب في قول الملك الوهاب كسراب بقيعة يحسبه الظمآن

الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا مع ان تشبيه السراب بالماء لا يخفى
على اولي الالباب لانهم لا يريدون مما سموه شريكا ما هو عليه من الامكان
حتى يحكم عليه بالامكان بل يريدون منه ما ليس هو عليه من الوجوب والقدم
وبالضرورة مسلوب عن الممكن وجود الواجب فيكون ممتنع الوجود كما
ان الظمآن لا يريد من السراب ما هو عليه حتى يحكم عليه بما هو عليه من التشبيه
وانما يريد منه ما ليس له من كونه ماء ومعلوم بالبديهة ان ما يثبت لدى الظمآن
من الشبيه ممتنعة فثبت بالبرهان القطعي من العقل والنقل ان جميع الذي
اثبتوا بها الوجودات الامنية الظلية واحضرة زايلة فاستمع لما يتلى
عليك من الادلة الحكمية التي تدل على الاشباح الذهنية من الحكمة والموعظة
الحسنة والمجادلة ومن الكتاب والسنة اما دليل الحكمة التي هو موضوع ولا
الافئدة فهو ان نقول ان الخلق ان الاولى دنيا بالطبع لمعرفتهم انفسهم
بانهم محتاجون في كل احوالهم وامورهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا
ولا حيوة ولا نشورا ليعرفوا ربهم كما قال النبي صلى الله عليه وآله اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه وقال الوصي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
فاحتاجوا الى السعادة لبعضهم بعضا وهي لا تحصل الا بعد معرفة كل واحد
صاحبه والاطلاع على احواله واوضاعه ولما كان كل واحد بعيدا عن صاحبه
وكان المباينة بينهم بينونة العزلة لا الصفة التي لا تكون الا بين المؤثر والاثر

الذي هو صفة وكان يغفر الزلة الجنبة ويكون لكل واحد من المتسابين في ناحية
غير الناحية التي فيها سعادته الحقيقية لقاء كل من صاحبه إذ الظهور في المظهر الذي
هو فرع الإحاطة أو العينية وكلاهما منتفية بالبديهة والضرورة فاحتاجوا
في الموقف الذي لا يكمل السعادة إلا بها إلى مجير يكون خطابهم سهيما عليهم
فخلق الله تعالى إنما بالمتعة أشباح الذهنية على مثال ما في الأعيان الخارجية
كما قال أو اسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير ليعرفوا بها ما هو غائب عنهم ولا يعقل أن يكونوا هم بأنفسهم
خالقين لهذه الوجودات الذهنية وان الأشباح الظلية لأنها لا بد أن تحكي
على طبق ما في الأعيان الخارجية والخالق الذي يخلق أثرا على مثال الآخر لا بد
أن يكون عالما بالمثال ويكون حاضرا عنده ليصنع على مثاله فلو كانوا هم
عالمين بما في الأعيان الخارجية حين خلقهم لها أمثلة فلا يحتاجوا في العلم
بها إلى خلق الوجودات الذهنية وان لم يكونوا عالمين بها فلا يمكنهم الخلق
على مثالها فالقول بأن إدراك النفس إنما هو بخلقها فيها قول من لم يرب
من عين صافية يجري بإرادته لا نفاد لها فقل كما قال الله تعالى خالق كل شيء
ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ولما كان الطفرة في الوجود باطلة ووصول
الفيض إلى الأخس قبل وصوله إلى الأشرف غير معقولة فلا بد أن يكون
لهذه الصور الذهنية خزائن مترتبة متنزلة كما قال الله تعالى وإن من شيء إلا

الا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم فأعلى خزائنه كما قال شيخنا أعلى الله
مقامه في فوائده الرحمة ثم الرتاج ثم السحاب المزجى ثم السحاب المتراكم
ثم البحر المكفوف وهباته ثم سحاب المزجى ثم المتراكم ثم الأكوان الستة التي أشار
إليها الصادق عليه السلام الكون النوراني وهو حجاب النبي ثم الكون
الجوهري وهو الحجاب الأبيض وهو الركن الأيمن الأعلى من يمين العرش ثم الكون
الهوائي وهو الحجاب الأصفر وهو الركن الأسفل الأيمن من يمين العرش ثم الكون
المائي وهو الحجاب الأخضر وهو الركن الأيسر الأعلى من يسار العرش ثم الكون
الناري وهو الحجاب الأحمر وقصبة الياقوت وهو الركن الأيسر الأسفل من يسار
العرش ثم الكون الأرضي وهو الأظلة وهو الهباء الأخضر وكون الله تعالى ذاتا في ثم
العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك
الشمس في زحل وفي القمر ثم من الشمس في المشتري وعطارد ثم من الشمس في المريخ وفي
الزهرة ثم تتنزل إلى الأذهان صورة مستجر شمعون وسمعون وزيتون
لجنودهم وأعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما حل من تمثاله
وحامله ومديره ومدبره وكوكبه وأشعته وإنما تنزل إلى الذهن بعد
أن تنزل من الخزائن العليا إلى ما دونها وهكذا إلى أن يصل إلى الذهن
فقوله تعالى وما ننزله إلا بقدر معلوم يشير إلى أن ذلك التنازل من كل
مرتبة إنما تنزل بإذن وأجل وكتاب في هذه المراتب كلها من الوجود الأجر

وما في الذهن كما في المرآة فانه وجود خارجي وانما قسم الوجود الى الذهني
والخارجي للفرق بين الوجود الظلي الانتزاعي والاصلي اصطلاحاً ولا مشاحة
في الاصطلاح الا انه في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق
اليه في التفاهم والتعارف ليحصل لهم ادراك ما غاب عنهم وذلك مما
يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم ومعاشهم ثم ان هذه المرايا التي
هي الخزاين قسمان اصل وظل والمنتقش في مرآة الذهن ان كان من الاصل
انتقشت فيه صورته وان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة
مع انها الا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من الكم والكيف والهيئة
فان كان صافياً مستقيماً حكى ما في المقابل بلا تغير والا اختلف المنتقش فيه
في الكم بحكم الذهن وفي الهيئة بهيئة الذهن من الطول والعرض والاعوجاج
والانحراف وفي الكيف بكيفه من بياض وسواد او غير ذلك كما في اختلاف
صور الوجه الواحد في المرايا المتعددة المختلفة كذلك هذا اذا كان
ما في الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه من ظل الباطل انعكس الى اسفل
فقابل الذي في خزائن الشمال من ثمانية عشر خزانة منكوسة كل ما فيها
دعاوى لا حقايق لها الا انها تشبه ما في الحق كل خزانة تشبه ضدها فينتقش
فيه ما قابله مع ما في الذهن من الهيئة والكيف مما له من الكم انتهى واما الحواس الظاهرة
الحسنة ثم ان نقول لا شك ولا ريب ان الظاهر على طبق الباطن وان الحواس

الحواس الظاهرة على طبق الحواس الباطنة كما قال مولينا الصادق عليه السلام
العبودية جوهرة كنهها الربوبية ومولينا الرضا عليه السلام قد علم اولو
الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هنا ولا ينكره الا
من لا ينصف مع عقله ولا شك في ان ادراكات الحواس الظاهرة تختلف
باختلافاتها الا ترى ان الاحول يرى الشيء اثنين مع انه واحد وكذا من نظر
الى شيء احمر مثلا ونظره مدة ثم نظر الى شيء ابيض لا يراه كما هو عليه من البياض
وكذلك ساير المشاعر الظاهرة من آلات السمع والذائقة والشامة واللامسة
فان من اصغى الى شيء كريه وذاق شيئاً مراً وشم رائحة منتنة ولمس شيئاً
حاراً ثم بعده سمع صوتاً حسناً وذاق شيئاً حلواً وشم رائحة طيبة ولمس شيئاً
بارداً لم يحس كحسن الصوت وحلاوة المذوق وطيب الرائحة المشموم وبرودة
الشيء الملموس ما يحس من حسن الصوت والحلاوة وطيب الرائحة والبرودة ما يحس
لو لم يكن مسبوقاً باحساس اضدادها الا ترى ان المبرود في الشتاء يضع يده في
النار ولا يحس بحرارتها الا بعد زمان وكذلك يختلف ادراكاتها باختلاف
الاشخاص فلو كان مدركاتها ما هو في الاعيان الخارجية لحكايتها لما اختلفت
ادراكاتها باختلافها واختلاف احوالها والملازمة ظاهرة وبطلان
التالي محسوس فيكون ادراكاتها بما انطبع فيها من اشباح ما في الاعيان
حيث تلتفت بما فيها الى ما في الخارج عنها فلو كان ما فيها عين ما في الخارج

يجب الحقيقة لكان مباينا عن ما في الخارج بالبينونة العزلة اذ هي المباينة
التي تكون بعد الاجتماع كما يدل عليه لفظ العزلة وهي لا تكون الا بين افراد
الحقيقة الواحدة كزيد وعمرو الذين ما يجتمعان في الانسانية ويفترقان
بالحدود المشخصة فلو كان حقيقة ما في المشاعر عين حقيقة ما في خارجها فتكون
نسبة ما فيها الى ما فيه كنسبة زيد الى عمرو اذ ما فيها محدود بحدود وما فيه محدود
بحدود والحقيقة جامعة لهما كما ان الانسانية التي هي الحقيقة الواحدة جامعة
لزيد وعمرو ومحدودة في كل منهما بالحدود الخاصة المميزة ومعلوم بالضرورة
ان احد المتباينين بالبينونة العزلة لا يدل على الاخر فلو رايت زيدا والتفت
الى عمرو لا تثبت على ان مباينة ما في المشاعر لما في خارجها مباينة
صفة وان نسبة ما فيها الى ما فيه كنسبة المرايا التي في المرايا الا انه خص
فكما انها تختلف باختلافها وتتعدد بتعددها من الاعوجاج والاستقامة
والسواد والبياض كذلك فانك ترى وكما تختلف الصور التي في المرايا
حقيقة الا انه خص كذلك تختلف بما فيها الى ما في الخارج ولذا لا يجوز ان
يكون ادراكاتنا بكيفية النفس والا لكان لها ان تدرك بلا التفات
ولكان لها ان تنقطع عنها ولا ترى وقد نص مولينا الصادق عليه السلام
على ان ادراك البصر الذي هو محل الاختلاف انما هو بالانطباع ودخول
الشبح فيها حين مسئلة الكلام عنها اورد عليه الزنديق من ان الله سبحانه يقدر ان

ان يدخل الدنيا كلها في البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة
فقال عليه السلام كم حواسك قال الخمس قال عليه السلام ايها اصغر
قال الناظر قال كم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال
له يا هشام فانظر الى امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء
وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له ابو عبد الله
عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر
ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة الحديث فمن فوائد
وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وما امرنا الا واحدة ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومعتقدنا تطابق الظاهر والباطن يجب ان
تكون ادراكات المشاعر الغيبية والحواس الباطنة بالانطباع فيها من اشباح
ما في الغيب لا باعيان الخارجية كما ترى من اختلاف الافهام واختلاف فهم
الاشخاص من كلام واحد من شخص واحد وتحقق ذلك كثيرا في المتعلمين
وقد كنت استبعد ذلك حتى شاهدته عيانا بالتجربة كنت اقرر لبعضهم اخوانا
من كلام الا قبل ان يبينوا له وكما ترى من الملك لا تدرك ما غاب عن البصر
بخلاف لا في وقته ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئا لمحة او لحظة
اذا غاب عنك وغبت عنه الا اذا التفت في نفسك الى زمانه ومكانه
الذي ادركته فيها او لا تقدر كرفيه وان ذهبت شهادته فان غيبه لم يذهب

كلما طلبته وجدته فيه كما لو ذكر لك انك كلمت عمروا امس بكذا فانك لم تره
حتى تلتفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت وذلك المكان فترى فيه عمروا
بعينه وكلامك بعينه موجودين في الكتاب الحفيظ بل في الكتاب الحفيظ نفسك
صورة الشخص والكلام والوقت والمكان فتخبر عما انتقش في ذهنك من ذلك
فلو لم يكن للاشياء وجود في الاذهان محدودة لما اختلفت الادراكات
ولو لم يكن ما في الاذهان اشباحا لما في الاعيان لما كان فيها حاجة الى الالتفات
الى ما هو ثابت في عالم الزمان والمكان لان الذوات لا تحتاج في تصورها لكن
لها الى ما تتقوم به عن ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج الى اثر اعيانها صورها
وهذا ظاهر غير خفي ولو كانت الادراكات باختراع النفس لما كانت تلتفت
برأيها الى جهة امكان المدركات لتطلع صورتها فيها مع انها لا تقدر الا
بان تلتفت وايضا لو كانت هذه الصور الموجودة في الذهن مخلوقة
للنفس لكانت اثار الفاعل والاثر لا بد ان يطابق مؤثره ولا يلتفت بها الى مؤثره
مع انها لا بد ان تطابق ما في الخارج من الاعيان ولا يلتفت بها الا اليها فان
تكون صفاتها الحاجة هذا على انها تكون اشباحا منتزعا عنها فثبت بدليل
الحكمة والموعظة الحسنة المشتملة على الجدل بالتي هي احسن وجود الذهن المطابق
وانه شبح لما في الخارج وان الادراكات انما هي بانطباع الاشباح في الاذهان
وان الاشباح مخلوقة في الملك الثاني مما ينتزع من الادوات الا الكتاب والسنة

والسنة فنقول الايات والاخبار التي تدل على ما اخترناه كثيرة ولكنا
نذكر بعضا منها لان فيه الكفاية فمن الايات قوله تعالى وربك يعلم ما تكن
صدورهم وما يعلنون وقوله تعالى او ليس الله باعلم بما في صدور العالمين وقوله تعالى
ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه
عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقوله تعالى قل الله
خالق كل شيء وقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم فبالاولى والثانية والثالثة يثبت الوجود الذهني وبالثالثة
والرابعة والخامسة يبطل القول بخلاقية النفس لان ما في الذهن اذا
كان شيئا يصدق عليه اسم الشيء بكل اعتبار فقد دخل في عموم الايتين
الاخيرتين وان لم يكن شيئا اصلا لا يكون النفس مخترعة له واما
الاية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لان الاسرار بالقول هو
التصور به بدليل قوله تعالى انه عليم بذات الصدور اي عليم باسرارهم
وتصوراتهم وعزمتهم عليه وهمتهم به ولا ينافيه قوله الا يعلم من خلق بتوهم
انه انما خلق المتصورين لا التصورات بقرينة من خلق لانه تعالى في بيان
علمه باسرارهم وتصوراتهم وما توهموا واضمروا وقد علل الله ذلك بانه
خلقه فكيف لا يعلم هذا على ان من خلق مفعول يعلم بغير الا يعلم
مخلوقه واما على ان من خلق فاعل يعلم كما هو المشهور في التفسير فهو ادل

واظهر ولا بد علينا لزوم الاجبار من خلقه لذلك لانه تعالى خلق علما لهم القبيحة
بافعالهم اى حكم عليهم بما فعلوا كما يجعل بيده اعاصيا اذا لم يطعك فقد
حكم عليه بالعصيان بفعله وانما قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم لانه تعالى
لما كفروا طبع على قلوبهم بكفرهم ولا يلزم من ذلك الاجبار وبالاية الخامسة
وهى قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم يثبت
القول بالتشبيه ويزهق الباطل الذى هو القول بان الاشياء بحقائقها تحل
فى الاذهان كما هو قول الاكثر لان اكثر الناس لا يعقلون لان النزول
لا يتحقق الا بعد ان يكون ما فى الذهن شبحا لما فى الخزائن التى هى فى الخارج
ومما يدل على الوجود الذهنى من الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلام
قول مولينا الرضا عليه السلام حين سئل الست بل وقال لم خلق الله الخلق
على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع فى الاوهام انه عاجز
ولا يقع صورة فى وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا
يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا ولا يقول
من ذلك شيئا الا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر
الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير ومنها قول مولينا الصادق عليه
السلام ان الذى قدر ان يدخل الذى تراه العدسة او اقل منها قادر
ان يدخل الدنيا كلها البيضة ه ودلالتها على الوجود الظلى ظاهر لا يحتاج

لا يحتاج الى البيان ومما يدل من الاخبار على ان كل شيء فهو مخلوق له
ولا يكون شيء فى السماء ولا فى الارض الا بسبعة بمشية وارادة وقدر
وقضاء واذن واجل وكتاب اكثر من ان تحصى الباب الثانى فى المعنى
اعلم ان معانى الالفاظ ليست ما هو فى الاذهان ولا ما هو فى الاعيان
بل المعانى فى الالفاظ كما ورد عن مولينا الرضا ان المعنى فى اللفظ كالروح
فى الجسد اما الاول فظاهر لا يحتاج الى البسط فى البيان لما عرفت بالوجدان
من انه ربما يتفق ان المتكلم يتكلم بكلام واحد له معنى واحد ويفهم منه كل واحد
من مخاطبيه خلاف ما فهمه الاخر فاذن يكون الاوهام مرايا له ينطبع فيها
امثاله وتختلف باختلافها كما تختلف المرايا باختلاف المرايا واما
الثانى فيحتاج الى البسط فى المقال ليعرف حقيقة الحال فنقول لا كلام
فى ان الالفاظ اسماء لمعانيها ودلالة على مسمياتها وانما الكلام فى
معرفة الدليل والمدلول والاسم والمسمى وفى كيفية دلالة الدليل على المدلول
والاسم على المسمى واللفظ على المعنى ولا يعرف هذه الاشياء الا بدليل
الحكمة والنظر فى الايات الانفسية والافاقية والناس حيث اعرضوا
عنها كما قال تعالى وكاين من اية يمرون عليها وهم عنها معرضون خفى عليهم تلك الامور
فكشف النقاب عن وجوهها النظر كما لا هو يحتاج الى ذكر امور
الاول هو انه لا شك ولا ريب ان الشيء اذا كان مشاهدا بنفسه معلوما

بذاته فلا يكون لمن يشاهده احتياج الى دليل ليعرفه به ولا الحسن ليدل عليه لان
الدليل انما يحتاج اليه حيث لم يكن الشيء معلوما بنفسه واما اذا كان معلوما بديهيا
فلا الا ترى انه اذا كان احد حاضرا عند احد وكان مقابلا له ومشاهدا اياه
احتجب لرؤيته المرآة لرآه فيها وان احدا لا يستدل على البديهيات والفطريات
وليس الا المعلوم بنفسها الامر الثاني هو انه اذا لم يكن الشيء معلوما بذاته و
مشاهدا بنفسه فيحتاج للاطلاع عليه والعلم به الى ما يخبر عنه والى ما يلزم من
العلم به العلم به ولا ينبئ عن الشيء الا ما هو اثر له ومباين عنه بينونة الصفة
وكذا لا يلزم من العلم بشيء العلم بشيء آخر الا اذا كان الاول نفس العلم بالثاني
وكان ظهوره وصفة التي وصف بها لنفسه لا يكون شيء ظهور الشيء والعلم
علما به الا اذا كان اثرا له ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله من عرف نفسه
فقد عرف ربه والولي عليه السلام اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه واما اذا كان معزولا
عنه فلا يمكن حين مشاهدته مشاهدة الآخر لانه اجل اثر الرجل من قبل ليس في وجوه
فاذا نظرنا الى الشخص في المرآة الذي هو صفة واثره والى زيد وجزءه الذي
هو معزول عنه نرى ان كلا الامرين في الاول موجود وفي الثاني منتف
لا هو الظاهر المحسوس من ان المرآة بنفسها عين الشخص المقابل لها بما ظهر
لها بها ويلزم من العلم بها العلم بما هو مقابل لها وان زيدا لا ينبئ عن عمرو
ولا يلزم من العلم به العلم به فاذن نقول قد قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام

السلام الاسم ما انبأ عن المسمى وقد قال العلماء كافة ان الدليل ما يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر فاذن لا يكون الاسم الا الدليل الا الاثر المحتاج الى الدليل
الامر الثالث هو ان الدليل الذي هو الاثر الذي هو الاسم الذي
هو الصفة لا بد ان يكون مناسبا للمدلول الذي هو المؤثر الذي هو المسمى
الذي هو الموصوف في الا لكان كل شيء دليلا لكل شيء وكل شيء اثرا وصفة
لكل شيء وانه لا يكون الا مناسبا لمؤثره الغريب الذي عنه نشأ وهو الفعل
الا ترى ان الحركة التي تحدث بها الباء لا تحدث عنها الالف وان حسن الخط
بل يدل على اعتدال الحركة في الكاتب لا يدل على حسن الذات في وجه من الوجوه
الامر الرابع انه لا بد ان يكون في الاسم الدليل ذكر المسمى المدلول والا
فلا يخبر الاسم عن المسمى ولا يعرف المدلول بالدليل وهذا ظاهر معروف بين اهل
الدليل الا ترى انهم يشترطون في القياس الاقتراني ان يكون النتيجة التي هي
المدلول مذكورة فيه بعينها وفي الاستثنائي ان تكون مذكورة بعينها او نقيضها
والسر فيه ان الشيء لا يخبر الا عما فيه وذلك ظاهر لا خفاء فيه فان الحجر
لا ينبئ الا عن اليبوسة والحرارة والماء عن البرودة والرطوبة والا فليس فيه
وحيث كان المؤثر مذكورا في اثره بصفته ومثاله التي جعلها فيه ليعرف بها
ويوصف بما وصف به نفسه لانه على الاثر بما جعل فيه من مثاله وصفته حيث ان
الذات قد غيبت في الصفات الامر الخامس هو ان الشيء اذا لم يعرف

بذاته وعرف بصفته ودليل لا يعرف الا بالتفي فاره من مثال له وصفه وان
الدليل لا يدل الا على تلك المثال الصفة التي هو في الحقيقة الدليل الا الاسم
هو نفس تلك المثال اللفظ في هو باب الآثار كما ان المرآة حقيقة هو نفس الصورة
التي فيها وحيث ان المثال الصفة اسم لا يلتفت اليه الا لكان حجابا للاثر
واسما ويلتفت الى ما هو خارج ومؤثر ومثال ذلك المرآة فانه اذا لم يكن
من يريد ان يراه ينظر بها لكن لمشاهدة بلا واسطة ودليل يدل عليه ولطف
او ينظر الى المرآة لا يراه فيها وكذلك يلزم ان يراه فيها الا ما ظهر بها والتي فيها من مثال
وصفه فان كانت صافية مستقيمة غير ملونة حكيته على ما هو عليه والا فلا فانها
تختلف باختلاف المثال فان المرآة الحمراء تحكيه احمر والسوداء اسود والعوجاء
اعوج فيه ذلك اي باختلاف المرايا ووحدته وعدم تطابقها معه عرفنا انه
لا يعرف ذاته بالمرآة وان المرآة لا تدل الا على ما فيه وحيث ان ما فيها اسم
لما هو خارج عنها ومضمحل عند ظهوره لا يلتفت عنها الا اليه فاذا عرفت هذه
الامور البديهية التي لا يشك فيها من يكون في قلبه نور فنقول اعلم
ان لكل واحد من المعنى والمسمى والمدلول اطلاقات فمرة يطلق ويراد به الذات
كما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عبد الله بالتوهم فقد كفر ومن
عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى
بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه

لسانه في سرائره وعلانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين ع وفي حديث آخر اولئك
هم المؤمنون حقا وفيه عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبد الله عليه السلام
عن اسماء الله واشتقاقها فالله مما هو مشتق قال فقال لي يا هشام الله مشتق
٥ من اله والاله يقتضي مألوها والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر
ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم
فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين
اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه
بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم للمشروب والثوب
اسم للملبوس والنار اسم للمحرق الحديث ومرة يطلق ويراد به ما هو مناسب
للاسم ومطابق لنفس الفعل المقترن كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام
كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة
كل موصوف انه غير الصفة وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة
الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث وقال مولانا الرضا عليه
السلام الاسم صفة لموصوف فيكون الموصوف هو المسمى فبقوله عليه السلام
لشهادة كل موصوف (صفة انها غير موصوف) عرفنا ان المراد بالموصوف ليس في الصفة وبقوله عليه السلام
وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران عرفنا ان الموصوف ليس هو الذات
فليس الا الفعل المقترن بالمفعول الذي هو الاسم ومرة يطلق ويراد به

ما في الاسم كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام الاسم ما انبأ عن المسمى وقد
عرفت ان الشيء لا ينبئ الا عما فيه فيكون المسمى هو ما في الاسم في الحقيقة ليس المسمى
الا هو لانه لا شك ولا ريب ان الاسم والمسمى والدليل والمدلول والحقيقة
والموصوف كل واحد مساوق للآخر لا يتحقق احدهما بدون الآخر وليسا في ان
لا يكونان الا في مقام واحد لا شك ان اثر الشيء عنده وكذلك عند فعله
معدوم لا يتحقق بعده ولا شك ان الاسم مساوق للمسمى لا يكون الا بكونه ولا يظهر
الا بظهوره فلا يكون المسمى والمدلول الا الفعل والذات نعم حيث انه
لا يلتفت منه الا الى الذات بتوسط الفعل اطلق عليها المسمى حيث ان المسمى
مجاز فيها فان قلت ان مقتضى التضايف التغاير فكيف يكون الاسم
المضايف للمسمى عين المسمى قلت ان اعتبار كونه اسما مغاير لاعتبار كونه مسمى
فان المثال الملقى في هوية الاثر اسم باعتبار اقترانه بالحدود الاثرية ومسمى
باعتبار تجريده عن كل السبحات فرغ عن التجريد وهذا القدر من المغايرة كاف
في تحقق التضايف فاذن نقول لما كان الالفاظ اسماء وكان الاسم
ما انبأ عن المسمى كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام وكان الاسم لا يدل
الا على ما هو مذكور فيه فيجب ان يكون في الالفاظ ما يناسب معانيها حيث
انها اسماء والاسماء صفات لموصوفاتها وحيث انه ابلغ في التميز بالعلامة
التزم الاسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك حيث ان الواضع للالفاظ هو

مراتب الملك الثاني كما يقتضيه البرهان ويدل عليه ظاهر القرآن مع ظواهر
اخبار امناء الرحمن عليهم سلام الملك الديان فان جعل الشيء وعدم جعل
الاسم لا يتبرى عن النقصان كما هو الظاهر فان الشيء بلا اسم ناقص والله سبحانه
منزه عن ان يتم صنعه بصنع مصنوعه وحيث انه اي الوضع مع المناسبة
اكمل فعدمه مع امكانه نقص في الصنع لا يجوز عليه سبحانه ونعم وحيث انه يلزم
الترجيح بلا مرجح لو لم يكن تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني للمناسبة المخصصة
والمحجوبون الذين انكروها ابطلان المناسبة وجعلها زايلة لا فائدة فيها تمسكوا واعتمدوا
على امرين احدهما انه لو كان بين الالفاظ والمعاني مناسبة ذاتية
لكان يفهم كل احد من كل لفظ ما هو معناه وثانيهما كون بعض الالفاظ
مشتركا بين الضدين كالقرء والجون وهو مناف للمناسبة الملازمة في
كليهما نقضه اما في الاولى فبالمعارضة بالاحكام الشرعية فانها عند كل من
يقول ببطلان الترجيح بلا مرجح وهم غير الاشاعرة الذين لا يشترطون تابعة للمصالح
الواقعية او النفس الامرية مع انه لا يعرفها الا الراسخون في الحكمة واما
في الثانية فلان التنافي انما يتحقق لو كانت الالفاظ بسائط والا فلا
اذ لا تنافي بين ان يكون بجهة مناسبة لمعنى وبجهة اخرى مناسبة لضده كما ان
اللون من جهة الحرارة مناسبة للنار ومن جهة الرطوبة مناسبة للماء مع ان
النار والماء ضدان نعم لو كان الشيء بسيطا فلا يمكن ان يكون مناسبا للضدين

ولا البسيط في انسكانها اذ كل ممكن زوج تركيبي اذ كل اثر له جهة لانه على صورة
وجهة بها هو هو وقد قال مولانا الرضا عليه السلام ان الله لم يخلق شيئا
فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه وقال الله ومن كل شيء خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون وكما ان الوضع بلا مناسبة باطلة كذلك المناسبة
بدون الوضع غير معقولة لانه لا يعقل المناسبة بدون الوضع الا ان تكون الالفاظ
غير مجعولة او تكون مجعولة لا لمعنى ثم اتفق ان بعض الالفاظ صار مناسبا لبعض
المعاني فضل عليه الله سبحانه تنزه عن ان يكون له شريك في القدم او يكون عابثا
في فعله فاذا عرفت ان الالفاظ اسماء بجعل الله تعالى وفيها ما يناسب معانيها
وعرفت ان الاسم هو ما فيها وان الاطلاق الاسم عليها باعتبار ما فيها كاطلاق
المراة على الزجاج مع انها هي الصورة وعرفت ان الحقيقة هو ما في الاسم بعد
تجريده عن كل التجاوزات فصدق قول مولانا الرضا عليه السلام حين سئله
المامون عن قوله والحروف لا تدل على معنى غير نفسها وقال لعنه الله وكيف
لا تدل على غير انفسها قال مولانا الرضا عليه السلام لان الله تبارك وتعالى
لا يجمع شيئا منها لغير معنى ابدا فاذا الف منها احرفا اربعة او خمسة او ستة
او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يك الا امرا محدثا لم يكن قبل ذلك
شيئا وقول مولانا امير المؤمنين عليه السلام المعنى في اللفظ كالروح في الجسد
اذ ليس لهما معارض من الاخبار ويشهد على صحة فهما الاعتبار ويؤيدهما كلام

كلام الملك الجبار ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث ان الكتاب
في تفسير الظاهر ما هو المعروف بين اهل الظاهر وان الله سبحانه حكيم جابر وان
من الاخبار وصف الكتاب بالمبين ينافي ظاهره تحقق الاشتراك في المجاز والحقيقة ام
ظاهر اذ الحقيقة في المجاز ظاهرة ولا فرق بينه وبينها الا انها قائم وهو اليها
ناظر فاذا انعدم الحقيقة كما هو البين فيكون المجاز هو المتعين وليس المراد بالمجاز
ما هو المعروف بين اصحاب الحقيقة والمجاز اذ هو حجاب وليس بمجاز بل المراد منه
ما هو كالمراة التي هي الصورة فانها للشاخص مجاز وسبيلها اسمه تعالى المجاز
فافهم فتمسك انه فاذن تكون الالفاظ كالمرايا فكما ان الله سبحانه ونعم خلق
المراة لمشاهدة ما ليس مقابلا للنظر ودليلا عليه يرى فيها كذلك هو سبحانه
خلق الالفاظ للافادة والاستفادة وجعلها مرايا لما في ضمير المخاطبين
ليطلعوا بها بما في ضميرها فالالفاظ مرايا لما في الاذهان وما في الاذهان
مرايا لما في الاعيان فما كتب الملكان من آثار الافعال التي حفظها بامر الملك
المنان في غيب الزمان والمكان وهي التي عليها فانك لا ترى تمكن اذا
اردت ان تقف شيئا لم يكن على ما هو به والحكم ترك عنه تقف بمراة
حركتك الا شاكلة الذي الفاه في غيب الزمان والمكان الذي رايته فيه وراه
كما رايت فانك اذا رايت زيدا مثلا يوم الجمعة بعد الظهر يصلي في المسجد
فكلما تلتفت اليه تراه في ذلك الزمان والمكان مصليا بالنظر من شانها

في ذهنك ثم تلقى الالفاظ على طبق ما انطبع في ذهنك من شبح الشبح
فتقابل الالفاظ ما في ذهنك فينطبع فيها مثال ما في فكرك ثم تنطبع شبح ما في
الالفاظ في ذهن المخاطب فما في ذهن المخاطب شبح منفصل عما في اللفظ والمعنى
والمعنى شبح منفصل عما في ذهن المتكلم وما في ذهن المتكلم شبح منفصل عما هو الكلام
الكتبي الذي هو المصداق للكلام اللفظي وهو شبح منفصل عما هو مناسب له من الفصل
والمراتب المتقدمة توضيح له ونشير اليه وهو منتهى الى النفس ولا نسبة بينه وبين
الذات لا يصح ان يقال شبح ولا عزه بل انما هو دليل على الذات دلالة
استدلال جثمانية فقط لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا حيوة ولا نشورا
بلا نسبة ولا كيف لانه لا كيف هناك اذ به كيف الكيف وحيث ان تلك
الوسائط من المعنى والمفهوم والمصداق والموضوع اضمحل عنه ظهور الذات
لا يلتفت من الالفاظ الا الى الذات فزعم الجاهل انها مستقلة فيقع
في الحيرة والضلالة ذلك البيت الذي ينفتح فيه ذلك الباب هو البيت الذي علمنا
ولي الملك الوهاب عليه السلام بقوله انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات
الى نظائرها وهو ان كل شيء يعرف بالواسطة لا يعرف بذاته بل انما يعرف
بظهوره في مقام الواسطة ولا يظهر الشيء الا بمثاله وصفته فان الشخص
اذا عرف بواسطة المراة لا يعرف بذاته بل انما يعرف بالظاهر فيها من مثاله
وصفته وذلك لاختلاف المعرفة باختلاف المرايا فلو كان الموصوف بها هو نفسه

نفس
لما كانت المعرفة تختلف باختلاف المرايا لاتحاد النفس وفي اظهار خفائه
فاذن كل ما يعرف بواسطة الالفاظ لا يعرف بذاته بل انما يعرف
بالمتجلي فيها من مثاله وصفته لما هو المقرر من انه لا يحصل للمستجلي الا ما هو مثله
المستفيد من المعرفة فلا يكون المعروف بالالفاظ والمعنى بها الا ما هو فيها
من مثاله لا ما هو خارج عنها كما ان الناظر بالمراة ليس الا ما هو فيها وانما
توجه بما فيها الى ما هو خارج عنها لاقتضاء الآيتية والبابية للمجاز فانك
اذا وصلت الى الباب وما شهدت الا الباب لم تكن مؤمنا بالباب
وما جعلت الباب بابا بل انما جعلته حجابا واتخذته ربا وقد افصح عن ذلك
بالكل اشارة في صريح العبارة في آداب الزيارة الجامعة مولانا الهادي
عليه السلام بقوله فاذا وصلت الى الباب فقف واشهد الشهادتين
وانت على غسل فاذا دخلت في هذا البيت وفتحت ذلك الباب فادخل
في بيت آخر لينفتح لك باب آخر من الابواب التي ينفتح منها الف باب
وهو ان كل شيء يثبت للشيء بالواسطة لا يثبت له في مقام نفسه ورتبة ذاته
بل انما يثبت له في مقام الواسطة اذ لو كان ثابتا له في مقام ذاته لم يكن
ثابتا له بالواسطة والمفروض انه ثابت له بالواسطة وفي هذا البيت ينفتح
الباب الثالث الذي هو المصداق وهو ما يكون صدق المفهوم
وكذبه باعتبار مطابقته له ومخالفته عنه كما يدل عليه مادة اللفظ وهيئته

فالمصداق المعتبر في مفهوم المطابقة فكل شيء هو مصداق لا يكون مخالفا لما هو
مصداق له وهذا امر ظاهر لا اختلاف فيه فمصداق ما في الاذهان من المفاهيم
هو ما ينصرف اليه بالاوهام ويطبع فيه شاكله بامر الملك العلام ومصداق الكلام
هو ما في الاوهام فان كان ما في الكلام مطابقا لما انطبع في الاذهان فهو
مطابق لما في الاعيان فالكلام وما في الاوهام كلاهما صادقان وان كان ما في
الكلام مخالفا لما في الاوهام وهو مخالف لما كتبه الملك العلام فكلاهما كاذبان.
وان كان الاول مطابقا لما خطه الملك الثاني كاذب كما يدل عليه نص القرآن
في قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم
انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان المنافقين مع ان
عرفوه صلى الله عليه وآله بالفطرة الاصلية التي خلقهم الله تعالى عليها وعلموا انه
رسول من الله لقوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا اي آمنوا بالفطرة الاولى
وانكروا بالفطرة الثانية اذ الفطرة الاصلية هي فطرة التوحيد كما ورد عن
اهل العصمة عليهم السلام والا لما قامت عليهم الحجة ولكنهم حيث عطلوا الفطرة
الاولية ولم يجعلوا لها اثرا ولا حكما ولا عولوا على مقتضاها وغيروها بالاعمال
المخالفة للحق كما قال تعالى حكاية عن الشيطان فلآمرنهم فليغيرن خلق الله
حتى كان ذلك التغيير والتبديل فطرة ثانية خلقت من نتائج اعمالهم
بل خلقت باعمالهم كما قال الله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم

بالقول ولا نوف حقيقة لان قلوبنا غلف فقال الله تعالى ان قلوبهم
لم تكن في الاصل غلفا ولكن لما لم يقبلوا الحق من عندنا وانكروا جعلنا
قلوبهم بانكارهم الحق بعد البيان غلفا قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
يؤمنون الا قليلا فلا يعرفون بالفطرة المغيرة شيئا من الحق كما انهم لا
يعرفون بالفطرة الاولى فطرة التوحيد الا الحق وحيث كان قولهم هذا
بمقتضى الفطرة المغيرة الثانية لا بمقتضى الفطرة الاولية حكم الله بكذبهم
حيث ما كان عندهم بحسب فطرتهم المغيرة انه صلى الله عليه وآله رسول الله
لانه لا ينطبع فيها شيء من الحق كما لا ينطبع في الاولى الا الحق وايضاح ذلك
ان المرآة اذا كان مرآتان غير مستقيمتين تحكي احديهما ضد ما تحكيه الاخرى مثلا
احديهما تحكي المستقيم معوجا والاخرى تحكي بالعكس فانهما كاذبتان لان
صدق المرآة ان تحكي المقابل على ما هو عليه وهما تحكيانه على خلاف ما هو عليه
فاذا قابلت الاولى شيئا مستقيما وقابلت الثانية الاولى ينطبع فيها
الشيء مستقيما مع انها كاذبة فان صدقها هو ان تحكي مقابلها على ما هو عليه
ومقابلها ما في الاولى وهو ليس مستقيما وكذلك الاولى كاذبة لانها لا تحكي
ما يقابلها على ما هو عليه من الاستقامة فاذا اعتبرت المصداق المطابقة
مع المفهوم كما هو الظاهر فلا يجوز ان يكون مصداق ما نفهم من الاشياء المنقطعة
من المفاهيم المختلفة هو الذوات الاصلية كما قال عليه السلام كمال التوحيد

نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
انه غير الصفة اما اولاً فلانه لو كان الذات الاحدية مصداقاً
لهذه المفاهيم المختلفة فلا يخلو اما ان يكون مصداقاً لها من جهة واحدة
او يكون مصداقاً لها من جهات عديدة فان كان الاول فتنتفي المطابقة
المعتبرة وان كان الثاني فتنتفي الوحدة الحقة التي لا يشوبها نحو من انحاء
الكثرة وتحقق التركيب الذي هو من صفات مخلوقاته واما ثانياً
فلان ما يفهم من هذه الالفاظ لا يثبت للذات الا بواسطة لانا لا نفهم
من العلم الا ما هو واقع على المعلوم ومن القدرة الا ما هو [واقع على] المقدور وهكذا ولا
شك انه ليس في مقام الذات معلوم ومقدور اذ هو وحده لا شيء معه ليكون
محدوداً كما قال مولانا الصادق عم لما قال الرجل في تفسير الله اكبر من كل شيء
قدرته وقال عليه السلام لابن عمر لما قال قول الرجل هل كان ثم شيء
فيكون اكبر منه ولا شيء فيه لانه خلو من خلقه وخلقه خلو منه ولا يزال كذلك
اذ التغير من صفات الامكان والحدوث وتبدل الاحوال دليل التغير
والتأثر وهذه الامور كلها ظاهر كمال الظهور فاذا انتفى في مقام الذات
المستور المعلوم المقدور فينتفي العلم المقتضي للمعلوم والقدرة المقتضية
للمقدور ولكن لا نفهم من العلم والقدرة الا العلم الواقع على المعلوم المقتضي
للمعلوم والقدرة الواقعة على المقدور المقتضية للمقدور فاذا تحقق الاشياء

الاشياء وكان المعلوم المقدور وقع العلم على المعلوم والقدرة على المقدور
كما اذا وقع العلم على المعلوم قيل انه سبحانه عالم واذا وقع القدرة على المقدور
يقال له قادر فاذا كان اتصافه بهذه الصفات بتحقق مباديها في
ملكه لما هو المعلوم لا شك فيه من ان الشيء لا يتصف بصفة الا بعد ثبوت مبدئها
له فلا يكون ذاته تعالى مصداقاً لما هو الظاهر ولا اختلاف فيه من
ان صدق المشتق فرع تحقق مبدئه فانه لا يجوز عند احد ان يقال لمن لم يزن
ولم يسرق انه زان وسارق فلو كان المصداق هو الذات دون غيره
فلا يكون للاشتراط معنى اذ لا يعقل بعد تحقق المصداق عدم تحقق الصدق
واشتراط تحقق غير المصداق من حيث ان الصدق منوط بالغير وجوداً وعدماً
فلا محالة يكون المصداق في مقام الغير وليس في مقام الغير الا الظهور وكما انه
لا يجوز ان يكون الذات من حيث هي مصداقاً لا يجوز ان يكون المصداق
هو المركب من الذات وغيره لان التركيب لا يتحقق الا بعد تحيز كل واحد
من الجزئين عن الآخر وحصول الازدواج كيفية ثالثة وكل ما غير الذات اثر من
آثار الذات والاثر في مقام متأخرة عنه معدوم ممتنع فكيف يوجد فيه مع انه يلزم
الانفعال في الذات مع التغير الذي هو من علامات المحدثات وكذا
لا يجوز ان يكون المصداق هو الذات باعتبار اصداره مبادي الصفات
للزوم تبدل الحالات مع انفعال الذات حيث ما كان مصداقاً قبلها

ثم صار مصداقا بعدما سنفصلا عنها فتبين بما قلنا من ان المصداق انما هو ظهور
الذات في مبادي الصفات كما ان مصداق القائم والكاتب والماشي و
الراكب في قولك زيد قائم او كاتب او ماش او راكب ليس الا ظهور زيد
بالقيام والكتابة والمشي والركوب بالتي فيها من مثال وصفة وذلك
لانه لا شك ولا ريب ان هذه الصفات مسلوب عن زيد في مقام الذات
اذ هو في مقام الذات لا قائم ولا كاتب ولا ماش ولا راكب وانما ثبت له
هذه الصفات بعد صدور مباديها عنه وتحققها فلو كان مصداقها هو الذات
لكان متصفا بها في مقام الذات اذ لا مانع لتحقق المصداق وعدم تحقق الصفة
اذ ليس هو الا التناقض الصرف مع انه لا يتصف بها الا بعد ثبوت
مباديها وحيث ان المؤثر لا ينفعل بالاثر ولا يحدث الاثر في المؤثر فلم
يكن قبله بداهة العقل وضرورة الفطرة ان التاثير فرع تحقق المؤثر اذ هو
فعل المؤثر والفعل لا يتحقق الا بعد تحقق الفاعل المؤثر والاثر هو في رتبة المؤثر
معدوم بل ممتنع والا لم يكن هو اولى بان يكون اثرا والمؤثر اولى بان يكون
مؤثرا وان التركيب لا يتحقق بين الاثر والمؤثر لاستحالة تاثير الاثر في المؤثر
حيث ان التركيب لا يتحقق الا بانفعال كل واحد من الجزئين عن الاخر
وتاثره فلا يكون المصداق هو ذات زيد ولا زيد من حيث صدور المبادي
عنه ولا هو معها فلا يكون الا ما فيها من ظهوره وايضا لا شك ان

ان اختلاف هذه الصفات وتعددها ليس بحسب المفهوم فقط والا لكا
كذبا لفقدان المطابقة المعتبرة بل هي متعددة في الخارج على حسب اختلاف
مباديها وظاهر ان الذات الواحدة لا يكون عين الامور المتعددة
بل يكون غيرها كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام بشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فيكون مصداق
مباديها هو الصفات التي هي غير موصوفها اذ هي مطابقة لها لتعددها
مع وحدة الذات وايضا لا خفاء في ان الصفات تختلف
باختلاف الاثار وتتبدل بتبدلها كما ترى من ان زيدا في حال قيامه
صفته قائم وفي حال قعوده صفته قاعد فلا يجوز وصفه في حال القعود بالقائم
وبالعكس وظاهر ان الذات لا تختلف باختلاف الاثار ولا تتبدل
بتبدلها ومعلوم ان المصداق يتبدل بتبدل الصفات والا لصدق على
الذات كل الصفات في كل الحالات مع انه من البديهيات انه لا يصدق
عليه قائم في حال كونه قاعدا او بالعكس فلا يكون المصداق للصفات الا
الظهور المختلف باختلاف المظاهر التي هي الاثار وحيث ان المظاهر
في الظهور اظهر من الظهور خفي على الناس ما هو المنظور مع ظهوره كما ان الظهور
حيث ان الظهور وجه للمظاهر المستور في الوجه مع كونه هو المنظور غير منظور والمرآة
وما يقابلها اظهر آية لمعرفة هذه اللطيفة الخفية ومما يدل على الوجه

على ان الصادق ليس هو الذات بل هو شأن لها وانه اذا وصف لك وصف
بلد من البلدان على نحو راه بالمشاهدة والعيان ثم وصلت اليه بعد مدة من
الزمان ورأيته متغيرا عما وصفه الواصف بالعيان لا تكذبه اذا كان على ما
وصفه في زمان من الازمان التي راه الواصف فيها بالعيان لانه انتقل
اليه حين العيان وراه محفوظا كما كان في وصفه بما راه من غير زيادة ونقصان
فظهر لك بالوجدان ان الصادق ليس هو ذاته بل في الاعيان وان كان هو
في خارج الاذهان فان قلت اذا لم يكن الذات مصداقا للصفات
وكان المصداق لها الظهورات يلزم تعطيل الذات عن الصفات
وبطلانه عند الفرقة المحقة من البديهيات قلت لا يلزم من نفي تلك
الصفات عن الذات تعطيل الذات بل انما هو تنزيه له عن صفات
المحدثات الممكنات لانا لا نتكلم الا فيما نعقله وندركه وكل ما نعقله وندركه
مخلوق مثلنا مردود الينا فلا يجوز اثباته له بل هو منزه عن كل ما في الامكان
والاكوان فتنزيهه سبحانه عن هذه الصفات التي لها عندنا مفاهيم
مختلفة متكثرة ولا يجوز اطلاق كل واحدة منها مقام الاخرى لا يلزم
خلو الذات عن الكمال وعن الصفات الذاتية التي هي عين الذات لا
تتعلق بها الادراك لا الوصف ولا التكيف ولا ينال في حقه كيف وما
ولا اي شيء فلا عبارة عنها ولا اشارة اليها ولا بيان لها فضلا وهنا تحير

بحر اللغات وانقطعت عنها الالفاظ والعبارات ولا يعقل تجريد
الذات بوجه عن الكمالات لان في المخلوق من الكمالات فيها لا وفي خالق
الارباب لان المخلوق بعد التجريد عن كل الاعتبارات والجهات يبقى نوره
الذي خلق منه وهو عين الكمال ومنبع الجلال والجمال لانه اول ما تعلق به جعل
الملك المتعال ولا يعقل ان يكون ما هو اقرب الى المبدأ اخس مما هو ابعد
فهو ذو اشرف كل شريف وكل شرف في الشيء في مقاماته ودرجاته
فانما هو بفاضل زائد ذلك النور فالكمالات اثر لك كلها عين ذاتك
من غير تعدد ولا تكثر وانما هو عند التعلق في المجالي والاثار ونحصل الاسماء
المتعددة والمفاهيم المختلفة وليس في ذاتك الا وجه واحد وللتعلقات
والمتعلقات والظهورات والمظاهر كلها خارجة عن ذاتك فذاتك
ان شئت سميتها علما وان شئت سميتها قدرة او عالم او قادر او ذات او
كامل لانها واحد فيها وان اختلفت باختلاف المظاهر وهذا اية الحق سبحانه
فيكنا اراها اياك في نفسك فانت حين تسلب عن نفسك تلك الصفات
التي حصلت باعتبار المتعلقات والظهورات لا يلزم خلوك عن الكمال بل الكمال
كل الكمال هو الذي حاصل لك عند كشف سبحات الجلال فلك ان تثبت
تلك الصفات ولك ان تنفيها تثبتها في مقام الظهورات وتنفيها في مقام
الذات كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام كمال التوحيد نفي الصفات عنه

فان قلت اذا كانت تلك الصفات منفية عن الذات فلما ذا نسب الى الذات
قلت انتساب ما نفهم من هذه الصفات الى الذات كانتساب صفات
الافعال اليها فانا نطلع حسب ما نفهم من صفات الافعال وحدوث
صفات الافعال من ضروريات الاقوال عند من تمسك باولياء الملك
المتعال في كل حال فان الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام في هذا الباب
غير متعارضة ومشتملة على الادلة العقلية وانتسابها الى الذات ليس في
مقام الذات لضرورة ان الكلام منفية في رتبة الذات كما قال
مولينا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست
بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم ودليل على ان الارادة
لا تكون الا والمراد معه كما قال مولينا الصادق عليه السلام لما قال الراوي
لم يزل الله مريدا ان المريد لا يكون الا والمراد معه لم يزل عالما قادرا ثم
اراد وقال مولينا الرضا عليه السلام من زعم ان الله لم يزل شائيا
مريدا فليس بموحد وقال عليه السلام ان المشية والارادة من
الاختراع معناهما واحد واسماهما ثلثة وقال عليه السلام
خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية
بل انما انتسابها اليها في مقام ظهورها لها بها بما عرفت من ان كل شيء
ينتسب الى الشيء بواسطة شيء فانتسابه اليه لا يكون الا في مقام الواسطة

الواسطة وفي مقام الواسطة لا يكون الا الظهور وحيث ان في الواسطة
ظهور الذات في الظاهر في الظهور اظهر من الظهور بما هو ظاهر غير مستور حيث
انه محتجب عن نفسه ولا يحجبه نفسه ظهور الصفة بها الذات وانتسبت
الى الذات حيث ان الذات تجلت بالصفات وادركت عند ظهورها
بجمال الايات اذا عرفت هذا فنقول ان قولنا انه عالم وقادر وسميع
وبصير وغير ذلك من الصفات ليس معناها هو الذات لما ذكرنا بل معناها
ظهور الذات اي الذات الظاهرة بهذه الصفات فالذات الظاهرة من حيث
الظهور مخلوق فمعنى العالم هو العلم الفعلي المخلوق الباب الرابع
في الموضوع له ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لما اقمنا عليه البرهان
واشبعنا في الكلام والبيان من ان بين الاسم والمسمى والموضوع والموضوع
له لا بد من المناسبة الذاتية والرابطة الحقيقية لتخصص كل اسم بمسماه
وكل لفظ بمعناه والمناسبة بكل انواعها واحوالها واطوارها منفية بينه
وبين خلقه بوجه ظاهر غير مستور وايضا لو كانت الذات موضوعا
له لهذه الالفاظ والعبارات فلا يخلو اما ان يكون الواضع لها هو الذات
او خلق من المخلوقات ولا يجوز ان يكون غير الذات في اوضاع الذات لما هو
من البديهيات ان الوضع فرع ادراك الموضوع له وانى للخلق وادراك
الذات واكتناهه مع ما دل عليه الايات المحكمة والاحاديث المروية على

الائمة عليهم من الله افضل السلام والتحية ومن الادلة العقلية باضافة من الحكمة
والموعظة الحسنة والمجادلة على ان الواضع للالفاظ كلها هو الله جل شانه
من ان يستعين في اكمال صنعه بغيره فيتعين ان يكون الواضع هو ذاته سبحانه فاذن
لا يخلو اما ان يكون المقتضي للوضع ذاته بذاته ام المعرفة كما هو المعروف
عند اهل المعرفة من ان وضع الالفاظ للافادة والاستفادة فان قلت
ان المقتضي هو الذات فقد اثبت بالكذب البحت البات لان حدوث
الالفاظ من التفرد ثابت فيتخلف مقتضى الذات عن الذات من المستحيلات
وان قلت بالثاني فلا يكون الموضوع له الا الظهورات لانتهاء سير
حظ المخلوقات من معرفة خالق السموات كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام
لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها
انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها
فان قلنا ان الموضوع له هو الذات من جهة ظهورها لا نفس ظهورها
قلت فالموضوع له بسيط او مركب ومعنى البسيط ان يكون الموضوع له
هو الذات البحت وحدها مع قطع النظر عن الظهور فيكون الموضوع له هو الذات
من حيث هو هو وذلك خلاف المفروض ومعنى المركب الذات مع ملاحظة
الظهور فالمجموع المركب هو الموضوع له وح فهل هذا الظهور الذي جعلته مع الذات
في رتبة واحدة وجزء للموضوع له هو عين الذات ام غيره فان كان هو عين

عين الذات بطل التركيب ورجع الكلام الى الاول وان كان غير الذات
فهل هو حادث او قديم فان كان قديما فتعدد القدماء وان كان حادثا
فيلزم تركيب الشيء من الحادث والقديم وذلك باطل لان الحادث معدوم
في رتبة القديم فكيف يجتمع معه في رتبة حتى يكون المتحصل من الامرين امرا واحدا
ولا يكون هذا الا عند اجتماع الامرين في صقع واحد حتى يتحقق بينهما النسبة
والارتباط فاذا عدم احدهما في رتبة الاخر فبطل النسبة فيبطل التركيب
ويلزم ان يكون ذات الشيء مركبا ضرورة ان التركيب لا يتحقق الا بامور
اربعة ذوات الاجزاء ونسبة احدهما الى الاخر ولذا قال تعالى ومن كل شيء خلقنا
زوجين لم يقل وحد والزوجان اربعة وايضا الاسماء اللفظية
لا شك انها حادثة فقبل حدوثها هل كان ذات الله سبحانه مسمى لهذه الاسماء
ام لا فان قلت نعم فهو يحتمل وجهين احدهما انه كان مسمى لها بالفعل والثاني
انه لم يكن مسمى بالفعل لكن من شانه ذلك وهو بعينه مستتر بالذكر والتلويح [illegible]
في امتناع الوجه الاول لانه كذب صريح وكذلك الثاني لانه يستلزم ان لا يكون
كل ما للذات لله سبحانه فعليا حاضرا عنده فيكون له حالة الانتظار لانه قبل
الاسم لا يصح ان يكون مسمى ويمكن ان يكون مسمى بعد وضع الاسم له فيحصل بوضع الاسم
يكون ذلك التلويح والامكان بالفعل وفرض الامكان في الوجوب محال
يأباه اولو الاحلام والعقول فوجب ان لا يكون مسمى قبل وضع الاسم له وهذا ينقض

آراء العقلاء وأهل اللغة على أن المشتق لا يتحقق قبل تحقق المبدأ ووجوده وإن
اختلفوا في اشتراط بقائه على الصدق وعدمه ولذا قالوا إن اسم الفاعل
والمفعول بمعنى المستقبل مجاز ولو صح ذلك لجاز أن يقال لمن لم يزن ومن لم
يسرق ومن لم يظلم أنه زان وسارق وظالم ولمن لم يصل المصلي وعلى هذا
ينفتح باب الكذب وهذا مما يأباه كل ذي عقل سليم وطبع مستقيم وعلى هذا فلم
يكن الله سميعا قبل وضع الاسم وحدوثه فإذا اقتضت نعمه بعد ما وضع له الاسم كان
سميعا في ذاته فثبت له حالتان حالة لم يكن فيها سميعا وهو قبل الوضع وحالة
كان سميعا وهو بعد الوضع والاختلاف في الحالات دليل الحدوث قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام
لم تسبق له حال حالا فيكون أولا قبل أن يكون آخرا ويكون
ظاهرا قبل أن يكون باطنا ومع ذلك يلزم أن يكون الأثر مؤثرا
في ذات الله عز وجل فإن تغير الاسم ووضعه ليس بمجرد اللفظ وحده وإنما
اختلاف الأسماء يدل على حدوث تغير في ذات المسمى فإذا اقتضت أن ذات
الله سبحانه لم يكن سميعا قبل الوضع ثم كان سميعا بعد الوضع فإن قلنا إن الحالة الأولى
هي الحالة الثانية بعينها من غير فرق قلت على هذا يلزم نفي كونه سميعا قبل الاسم وإثباته
بعده فيجب إما الإثبات المطلق أو النفي المطلق فإن قلنا بالفرق بين الحالتين
قلت ذلك لا يكون إلا بتجدد أمر في الذات حتى يحصل الفرق وذلك الأمر ليس
بقديم وإلا لم يختلف فيكون حادثا فيكون ذات الله محلا للحوادث تعالى

أن الحادث لا بد له من علة وعلة ذلك لا يصح أن يكون الذات من حيث هي
وإلا لما تأخر إذ لا مانع مع وجود المقتضي فيكون أمرا خارجا عن حقيقة الذات
يكون مقتضيا لذلك التغير في الذات حتى صار مقتضيا لتغير الاسم وتجدده
ومراد هذا القائل بهذا الاسم هو كونه سميعا وليس هنا أمر يقتضي ذلك إلا نفس
وضع الاسم وإحداث اللفظ على البنية الخاصة فكان الأثر مؤثرا في ذات
المؤثر وهو في البطلان بمكان وأيضا فإنه اتفق العقلاء على أن
الأكوان الأربعة التي هي الحركة والسكون والاقتران والافتراق علامة
الحدوث ودلت عليه الأدلة العقلية والنقلية ولا شك أن بين الموضوع
والموضوع له ارتباطا واقترانا ولولا ذلك لما اختص له لا لغيره واتفقوا
على هذا الارتباط الذي هو الاقتران وإن اختلفوا في أن هذا الارتباط
إنما حصل بمجرد وضع الواضع أو لمناسبة ذاتية فإذا كان الموضوع له
هو ذات الله سبحانه لزم اقتران القديم بالحادث قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام
وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الأزل الممتنع من الحدث
فإذا بطل الاقتران بطل الوضع لأن الوضع ليس إلا جعل الواضع الموضوع
قرين الموضوع له ولولا تلك المقارنة لما دل على الموضوع له وذلك ظاهر
مع أن الاسم صفة للمسمى كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وكمال التوحيد
نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف

وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة

انه غير الصفة وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران
بالحدوث وايضا اذا كانت الذات هي الموضوع له فلا يخلو اما ان يكون
الموضوع له من الصفات الذاتية التي هي عين الذات او من الصفات الفعلية
التي هي غير الذات ولا شك ان هذا الوصف لا يتحقق الا بعد تحقق الوضع
الذي لا يتحقق الا بعد تحقق الموضوع الذي هو الالفاظ التي هي من المحدثات
فيكون مسبوقا بالمكونات والذات انه سابق على كل الممكنات فلا يجوز
ان يكون هو الموضوع له من الصفات التي هي عين الذات والا لزم تاخر ما
هو السابق وتقدم ما هو المسبوق وكذا لا يجوز ان يكون من الصفات
الفعلية التي هي عين الفعل لانه متاخر عما هو متاخر عن الفعل فاذن يكون
من الصفات الفعلية التي هي غير الفعل ومتاخر عن الفعل ولذا يجعل
الفعل في الاسماء لان الشيء لا يعمل في نفسه ولا فيما هو معدوم عنده فلو كان
الموضوع له هذه الاسماء التي يعمل فيها الفعل هو صاحب الفعل اي الموجد
او نفس الفعل فلم يكن للفعل ان يعمل فيها لاستحالة تاثير الشيء في نفسه
وفي موثره فان قلت ان هذا امر لفظي لا يعتبر منشا للحكم في الامور
المعنوية العينية قلت لعلك نسيت ان الواضع للالفاظ هو الله
وان الله حكيم يكون الالفاظ على طبق المعاني والا لا يكون وضعها
بمقتضى الحكمة لان مقتضى الحكمة اعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شيء في موضعه فلو

فلو اعطى سبحانه وتعالى لفظ العامل حق المعمولية او بالعكس لم يكن العامل عاملا
بمقتضى الحكمة وهو تعالى وتقدس من ان يصف نفسه بالحكيم ويعمل على خلاف
مقتضى الحكمة ويجعل الفرع في المعنى اصلا في اللفظ والاصل فرعا في اللفظ
فاذا ثبت وتحقق ان الذات ليست هي الموضوع له فنقول الموضوع
له هو الظهور الذي به التعرف لان الاسم ليس الا للظاهر وليس الا بالظهور
وليس الظهور الا نفس الاثار والظهور على قسمين ظهور عام وظهور
خاص فالعام هو المسمى بالاسم العام والخاص هو المسمى بالاسم الخاص فزيد
اسم للظهور العام الكلي الذي رفع كل الظهورات والاحوال فاذا
ظهر بالكتابة مثلا قلت كاتب او اذا ظهر بالقيام قلت قائم وهكذا سائر الصفات
والاسماء وكل ذلك انما حصل حين الظهور والتعلق فقبل الظهور والتعلق
انقطع الاسم والرسم والدلالة التي هي مفاد الاسم انما هي حين الظهور
والتعلق كما هو المعلوم البين فالقائم مثلا اسم لظهور زيد بالقيام ليس اسما
لذاته والا لم يكن القائم صفة بل كان موصوفا والقيام صفة ولا شك
ان القيام ليس صفة لزيد والا لصح ان توصف به ولا يجوز ان يقال
زيد قيام وانما يقال زيد قائم فالقائم هو مثال زيد وظهوره بالقيام
لا ذات زيد نعم لا فرق بينه وبين زيد في التعريف والتعرف والمعرفة
فمن عرف القائم عرف زيدا ولا شك ان حقيقة القائم صفة زيد وظهوره

لا لذاته ولذا قال النحاة في المشتقات انها اسم الفاعل واسم المفعول
ولم يقولوا اسم الذات فان الفاعل ليس في رتبة الذات لانه ليس من
الصفات الذاتية وانما هو في رتبة الفعل من حيث ظهور الذات
لا نفس الذات ولما كان الظهور ليس في ذاتها كان مقامه مقام
الفعل والخلق اذ لا واسطة بين الذات والفعل ولذا ترى الائمة عليهم السلام
يعبرون عن مثل هذه الاسماء باسماء الافعال لان الظهور يتحقق في رتبة الفعل
لكن لا من حيث هو فعل بل من حيث انه دال على الذات ولذا ترى
اسم الفاعل كالضارب لا يدل الا على الذات حيث ان الذات
غيبت الصفات فالذي وصفت الاسماء الالهية كلها لا انما هو تلك
الظهورات المتحققة في رتبة الفعل وتلك الظهورات اسمي المقامات و
العلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان كما في دعاء رجب عن الحجة عجل الله
فرجه عليه السلام وبمقاماتك وعلاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك
بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها
بيدك بدؤها منك وعودها اليك فان قلت فعلى هذا كانت الاسماء
كلها الافعال فاين الصفات الذاتية قلت الفرق حتى فيما يراد
من الالفاظ والاسماء لان الذات البحت القديم سبحانه وتعالى لما كانت
لا تدرك لذاتها فانما توجهنا اليها باياتها وعلاماتها فتلتفت اليها مع
قطع

قطع النظر عن تلك الآيات في نفسها كما انك اذا اردت ان اخاطبك اقول
يا قائم مثلا ولا اريد من الخطاب ظهورك بالقيام ولا يخطر ذلك ببالي ابدا
وانما اتوجه الى ذاتك واقصدها وانما جعلت هذه اللفظة الدالة بالوضع
على صفة من صفاتك صلة ودليلا عليك وحدك اذ لا يمكن الوصول الا اليك
من حيث هي فالمقصود من قولي يا قائم انما هو الذات وحدها ولم يكن اللفظ
موضوعا لها ولما كان موضوعا للصفة وهي باطلة مضمحلة عند ظهور الذات
فالتفت باللفظ وبالاسم الى الذات التي قد غيبت كل الصفات من غير
ملاحظة لمدلول اللفظ الذي هو تلك الصفة كما انك حين تنظر الى المرآة
تلتفت الى المقابل الخارجي لا تلتفت الى المرآة ولا الى خصوص الصورة بحدودها
وهيئاتها واعوجاجها واستقامتها ولا يخطر ببالك حين الالتفات الى المقابل
هذه الامور ابدا مع انك لا تنظر الا المرآة ولا تجد سواها ولا تقبل غيرها لكن
من جهة انها صفة للغير ومثال له غيبت تلك الغير بظهوره اياها فانك تنظر
حين ظهور ذلك الغير واراده مشاهدته لا تلتفت الى نفس المرآة بوجه
من الوجوه فكذلك القائم لا يدل الا على صفة ربه وظهوره بالقيام ولكن
لما كانت الصفة مضمحلة عند الذات وكانت سبيلا واية ودليلا عليها تلتفت
اليها مع قطع النظر عن خصوص مدلول اللفظ الذي هو الصفة فافهم هذا المبلغ
المراد بالفهم المسدد فاذا نظرنا في الاسماء والالفاظ بهذا اللحاظ انها

الاسماء الذاتية وصفاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات الاسمائية والصفاتية
فان قلت فعلى هذا كانت الاسماء كلها ذاتية فاين تقسيمها الى الذاتية
والفعلية قلت نعم اذا نظرت في الاسماء كلها وما قصدت منها خصوصيات
التعلقات ولا التعلقات والاضافات في القرانات جعلتها ذاتية ودليلا
لمعرفة الذات في التوجه اليها من طريق الاسماء والصفات كما قال عليه السلام
واسمائه تعبير وصفاته تفهيم وذاته حقيقته وكنهه تفريق بينه وبين
خلقه واما التقسيم فذلك من جهة الملاحظة اذ قد تطلق ويراد بها خصوص
المدلولات الوصفية في مقام الاضافة والارتباط والتعلق فتسمى الصفات
الفعلية الحادثة المتحققة في مقام الفعل والارادة وليس هي من الصفات
الذاتية كما اذا قلت عالم واردت به العلم الاضافي الذي هو التعلق بالاشياء
المتعلق عليها ضرورة وجوب تطابق العلم مع المعلوم كذلك القدرة
المتعلقة الواقعة فان ذلك يستحيل ان يجعل من الصفات الذاتية لان
التعلق والاقتران من صفات الحدوث وسمات الممكن فلا يجري عليه ما هو اجراه
فاذا قطعت النظر عن الاقتران والتعلق والارتباط وتوجهت الى صرف
الذات مع قطع النظر عن التعلقات صح ان يقال انها اسم للذات اريد
المقصود منها وان لم تكن موضوعة بازائها كما ذكرت لك من قولك يا الله فانه
واراد ذلك للذات مع قطع النظر عن النسبة الخاصة التي هي الصفة في الموضوع له [للفظ]

للفظ والحاصل انك اذا لم تلاحظ الاختلاف في تلك الصفات وجعلتها
تعبيرات وتوجهت بها الى صرف الذات فتكون صح من صفات الذات
واما اذا لاحظت فيها الاختلاف وقلت ان مفهوم عالم مخالف لمفهوم
قادر فتكون من صفات الافعال لان اختلاف الظهورات لا يكون الا
باختلاف التعلقات والجهات **فصل** في انه ليس بينه وبين
خلقه فصل كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام ليس بينه وبين خلقه فصل
ولا له عليها فضل فيستوي الصانع والمصنوع وقال ايضا لم يسبق له حال
حالا ليكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون باطنا قبل ان يكون ظاهرا اما
اولا فلان الفصل لا يكون الا بين شيئين يكونان في صقع واحد ورتبة
واحدة بحيث اذا ظهر احدهما ما غاب الآخر عنه لان القول بان هذا منفصل
عن ذلك لا يمكن الا ان يرى هذا وذلك في حين واحد ومشهد واحد لان الفصل
انما يكون فيما يصح فيه الوصل بل لا يكون الا بعد الوصل لانه هو الانفصال الشيء
عن الآخر والانفصال الشيء عن الآخر لا يكون الا بعد اتصاله به كما هو الظاهر
ولا يحتاج الى النظر اذ هو من الامور البديهية الذي قيامها اسماها فاذن فلا
يتحقق الانفصال الا بين شيئين مجتمعين في حقيقة كلية ومفترقين بالحدود الجزئية
حتى يتحقق اتصالهما باجتماعهما في الحقيقة الكلية وانفصالهما بافتراقهما
في الحدود الجزئية وذلك كالافراد المندرجة تحت الكلي فانها تتصل باجتماعها

في الحقيقة الكلية وتغفل بافتراقها بالحدود الجزئية وظاهر ان ليس بين الله
وبين خلقه هذه النسبة اذ ليست خلقه حقيقة جامعة حتى تكون هو تعالى مع خلقه
موجودا فيها وكان الخلق متقلبا فيها بل هو سبحانه لا يزال في الازل الذي
هو نفسه والخلق في الامكان لا يزال هو تعالى من الازل ولا يصحبه الخلق من الامكان
ولا يظهر هو تعالى مع خلقه في مشهد واحد لان ظهوره لا يكون الا بحجبها
عنه فاذا ظهر الخلق يختفي والا لكان مثلها فاذن فيمتنع بين الله وبين خلقه
مطلق النسبة اذ مطلق النسبة فرع وجود المنتسبين وظهورهما وهو سبحانه وحده
لا يزال وحده لا شيء معه لا يظهر شيء وقت ظهوره فاذا لم يكن معه شيء فكيف
يتحقق بينه وبين ما ليس النسبة التي هي فرع وجود المنتسبين فاذا انتفى مطلق النسبة
فتنتفي الاتصال والانفصال لانهما من النسب المتحققة وكيف وهما ليسا الا
الاجتماع والافتراق اللذان هما من الاكوان الاربعة التي هي من علامة الحدوث
لان الاتصال هو الاجتماع والانفصال هو الافتراق والامثلة التي فيها
شبهة كالشمس وشعاعها فان الشمس والشعاع ليس بينهما انفصال ولا
اتصال لان الشعاع في مقام الشمس معدوم والشمس في مقام الشعاع معدوم فلا
يوجد الشمس مع الشعاع حتى يقال ان الشعاع متصل به او منفصل عنه فالشمس
منزه عن اتصال الشعاع به وانفصاله عنه حيث ان النسبة بينها وبين الشعاع
مرتفعة حيث ان الشعاع في مقامها منتفية فافهم وثانيا انه لو كا

لو كان بين الله وبين خلقه فصل بان يكون هو سبحانه في مدة وحده لا شيء معه
ثم يكون بعدما اوجد الخلق مع الخلق فيلزم ان يكون هو سبحانه له حالتان
حالة انفراده عن الخلق وحالة اجتماعه معه فيكون متغير الاحوال والتغير
من علامات الحدوث وثالثا انه لو كان بينه وبين خلقه فصل فلا
يخلو اما ان تكون هذه الفاصلة متناهية ام لا فان كانت متناهية
يلزم ان يكون هو سبحانه وتعالى محدودا ومركبا وان كانت غير متناهية فيلزم
ان لا يوجد شيء الى الآن لان بوجوده يعود المحذور الاول وايضا
هذه الفاصلة هل هي شيء ام لا فان لم تكن شيئا فلا فاصلة وكيف يجوز
ان يكون العدم المحض محصورا بين موجودين حقيقيين وان كان شيئا فلا يخلو
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فنقول هل هو الله ام هو غير
الله فان كان هو الله فلا فاصلة وان كان هو غير الله فيلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا فننقل الكلام اليه ونقول هل بينه وبين الله فاصلة ام لا
فان لم يكن فاصلة فلا يكون بين الحادث والقديم فاصلة وان كانت الفاصلة
فنقول هل هو حادث ام قديم فان كانت قديمة سواء كانت هي الله ام غير
الله فلا يكون الحادث منفصلا عن القديم وان كانت حادثة فننقل
الكلام اليه فيتسلسل ورابعا انه لو كان بينه وبين خلقه
مدة لم يكن فيها خلق يلزم تعطيل الحق سبحانه عن الافاضة وبسط الجود

من غير مانع اذ لا مانع للواجب في فعله بعد عدم الصلوح الا ان يمكن في المصالح المترتبة
على اقتضاءات الاسباب بما يرتبها الله سبحانه قبل الخلق بعده وبه فلم يمكن
المانع الا الضد وهو سبحانه متعال عن ذلك وخامسا انه قام
الضرورة على ان الله ليس له حال انتظار ولا له ماض وحال ومستقبل
فلو كان بينه تعالى وبين خلقه مدة فاصلة فيكون هو سبحانه منتظر العالم لخلقه
ويكون حاله قبل الخلق غير خالق للخلق ماضيا بالنسبة الى حاله مشغولا
بخلق الخلق وحال اشتغاله مستقبلا بالنسبة الى حال عدم اشتغاله فيكون
موصوفا باوصاف الاجسام من التركيب في الحقيقة وتبدل الاحوال من
الماضي والحال والاستقبال وهو سبحانه منزه عن كل ذلك ليس له حالة
انتظار ولا له حال واستقبال بل هو محيط بالزمان خارج عنه اذ هو
مخلوق من مخلوقاته وهو تعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه ولا يزال هو تعالى
وحده لم يكن معه شيء ولا تتوهم من هذا انا نقول بقدم شيء مما سوى الله تعالى
بل ليس معنى الحدوث الا ما بيناه واما ما ذكروه في تفسير الحدوث والقدم
وقالوا ان الحادث ما يسبقه العدم فلا يمكن تصحيحه الا بما ذكرنا لانا
نسئلهم عن ان سبق العدم هل هو العدم فنقول بل هو موجود ام معدوم فان كان
موجودا فهو خلاف المفروض وان كان معدوما فلا يجوز ان يكون سابقا
لانه صفة وجودية للموجود بالضرورة فيفتقر الى موصوف تقوم به آثاره الصادرة او

او في التحقق او في الوجود او في الظهور لا يشك احد ان الموصوف في المقوم للشيء
ان يكون اقوى كفعلا به فاذا كانت الصفة وجودية فكيف يكون ما هو اقوى
كفعلا منها وما هو تقوم صاعدته وايضا ان لم يكن العدم ثابتا لم يكن شيئا
لم يكن الحادث مسبوقا بشيء فيكون قديما اذ القديم ما لم يسبقه شيء فانهم فسروا
معنى القدم للحدوث من حيث لا يشعرون والسر في ذلك انهم ما ميزوا بين الحق
والخلق وما وصفوا الكل بصفة فجعلوا البعض آياته اربابا وجعلوا البعض صنعه
صانعا وتوهموا الازل فراغا واسعا فجوزوا وقدروا الى اخر او انه كان
واقعا ساكنا ثم تكلم ونطق وفعل ويقدرون بينهما فضاء واسعا خاليا
ويسمونه عدما سابقا فقالوا ما قالوا وحكموا ما حكموا فوقعوا فيما وقعوا
فان قلت قد ورد في بعض الخطب والادعية ما يوهم صحة ما ذهبوا
اليه في معنى الحدوث كقولهم كان ما سبقه العدم لحقه العدم وسبق الكون ازله
والعدم وجوده وغيرهما مما يوجد في كتب الكلام قلت وليس المراد منها ما توهموا
وذهبوا اليه اذ لا تناقض في اخبارهم صلى الله عليهم اذ الشيء الواحد لا يناقض
نفسه بل المراد منها ما لا يخالف قولهم عليهم السلام كلما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وقولهم النقص شيء وقولهم لا يقع
صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل
هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا بل المراد من العدم اذا اطلق

في كلمات هداة الانام احد شيئين احدهما العدم الاضافي اي العدم في رتبة
الآخر وان كان موجودا في رتبة نفسه كالجسم عند النفس وهي عند الروح
وهو عند العقل وهو عند الوجود البسيط اي الدلالة وهو عند المشية اي
الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر وهو عند الله فان الجسم في رتبة النفس معدوم
وكذلك النفس في رتبة الروح والروح في رتبة العقل وهو في رتبة الوجود وهو
المواد والوجود في رتبة المشية وهي في رتبة الذات وثانيهما العالم
العلمي الامكاني الاعياني الثابتة فانه معدوم بالنسبة الى العالم الكوني
والاكوني عالم الامكاني موجود بوجوده الامكاني كيف لا وقد قال
الامام عليه السلام ان الله لم يكن خلوا من ملكه قبل انشاءه وقال تعالى
هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا قال الامام عليه السلام
كان مذكورا في العلم ولم يكن مكونا فاذا ظهر فساد ما ذكروا في تعريف
الحدوث فالمناسب بتحقيق المقام بحسب اللفظ ان نذكر فساد ما ذكروا
في القدم فنقول ان القوم قد عرفوا القديم بانه الذي لا انقطاع لوجوده
ابتداء ولا انقطاع لوجوده انتهاء وقالوا يطلق على استمراره الابتدائي
لا الى نهاية ازل وعلى استمراره الانتهائي لا الى نهاية ابد وعلى الاستمرار الذي
بين الاستمرارين سرمد وهذا التعريف وان كان له وجه صحيح قد يعبر عنه
اهل الحق بهذه العبارات الا انهم لا يريدون منه ما يريدون القوم لانهم

لانهم ما يريدون منه الا ما يفهمون ويميزون بعقولهم وما يفهمون منه الا ما يثبت
عليه قولهم ويطلق على استمراره الابتدائي لا الى نهاية ازل وعلى استمراره الانتهائي
لا الى نهاية ابد وعلى الاستمرار الذي بين الاستمرارين سرمد وهذا باطل فاسد
اما اولا فلما ذكرنا سابقا واتفقا عليه البراهين المتقنة من العقل والكتاب
والسنة من انه ليس للذات سبحانه وتعالى مفهوم يدرك بالعقول
ويميز بالاوهام وكذلك للصفات الذاتية التي منها القدم بلا كلام وان
كل ما يطلع الاذهان ويدرك بالاوهام فهو مخلوق لله الملك العلام
واما ثانيا فلانه لو كان للقديم سبحانه وتعالى استمرار ابتدائي لا الى نهاية
غير استمراره الانتهائي لا الى نهاية وكان من جهة استمراره الابتدائي ازليا
ومن جهة استمراره الانتهائي ابديا ومن جهة استمراره بين الاستمرارين سرمديا
فيكون له جهة وجهة وجهة وهو سبحانه وتعالى منزه من ان يكون له جهات واعتبارات
لان ذو الجهات مركب محدود وكل مركب محدود فهو مخلوق من المخلوقات
واما ثالثا فلان هذا المعنى الذي ذكر موجود في الحوادث اما الاستمرار
الابتدائي فلما ذكرنا في صدر المقدمة وقام عليه البراهين الحكمية والادلة
المتقنة من انه ليس بين القديم والحادث مدة خالية لتكون هي الفاصلة
واما الاستمرار الانتهائي فلما قام عليه ضرورة المسلمين وبه نطق الايات المحكمة
والاخبار المستفيضة المتواترة من خلود سكان اهل الجنة واهل النار خالدين

فيها لا الى نهاية ولا يخفى عليك ان الازار الانتهائي لا الى نهاية
بدل على الازار الابتدائي لا الى نهاية كما اتفق اهل الحكماء المتقدمون
الذين اخذوا العلم من الانبياء والمرسلين على ان كل ما سبقه العدم لحقه
العدم وكل ما لا اول له لا آخر له وجه الدلالة انه لا خفاء عند اهل العلم في ان
الموجودات لا تزال في الصعود والترقي كما ورد في مجلس الظاهر الاثري
ان افهام الخلق وسلائقهم كل يوم في التزايد ويدل عليه حكايات الآيات
والمتواترة من الروايات في معاني الآيات والاخبار التي تدل على ان اهل
الجنة دائما في الزيادة يزداد حورهم وقصورهم وملكهم وان كل جمعة يزورون
الرب ويعطيهم ضعف ما كان عندهم على نحو القرب فانهم يرون لو زادوا فرعون
انه تجلى الرب فاذن مولود انسان حورية خلقها الله لهم الى غير ذلك
وان اهل النار دائما يزداد عذابهم فاذا تحقق ان الخلق في التصاعد فنقول
هل سبحانه لا الى ما نزلوا عنه او الى فوق ما نزلوا عنه والثاني يستلزم
للطفرة في الوجود التي دلت على بطلانه الفطرة لانه لا يعقل ان يصل
الفيض الى الاخس المؤخر قبل ان يصل الفيض الى الاشرف المقدم وينافي
حكمة العليم الحكيم اذ الحكيم هو الذي يضع كل شيء في موضعه ومعلوم بالفطرة ان
الاشرف مقدم على الاخس فلو وضع الله سبحانه الاخس قبل الاشرف في ايصال
الفيض فقد جعل المقدم مؤخرا او المؤخر مقدما او جعل المقدم مؤخرا او بالعكس جعل الشيء

الشيء في غير موضعه والواضع للشيء في غير موضعه لا يكون حكيما تعالى ربنا عن
يتصف بنقيض الحكيم ويفعل فعل غير الحكيم والاول يستلزم المطلوب
لانه على فرض ان يكون لصعوده الى ما نزل كما هو الحق ويدل عليه ما ورد
ان رسول الله صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج صعد الى ما نزل عنه فلا يعقل
عدم الانقطاع في الانتهاء والانقطاع في الابتداء ولا تتوهم اني اقول
ان الخلق ليس بمسبوق تعالى الله عن ذلك بل اقول ان الله سبحانه فوق ما
لا يتناهى بما لا يتناهى وسابق على ما لا نهاية له بما لا نهاية له وان اوليته
عين آخريته وازليته عين ابديته اذ الازلي الابدي عين نفسه اول بما هو آخر
وآخر بما هو اول وعلى هذا فلو كان هذا القدر وكرره [illegible] نفي القدم الذي هو عين
الذات يلزم ان يكون سبحانه مشاركا للخلق في هذا المعنى فيحتاج الى ما يمتاز
عن خلقه فيكون مركبا باشتماله على ما به الاشتراك وما به الامتياز والتركيب
علامة الحدوث واما ثانيا فنقول ان الحوادث من فلكياتها وعنصرياتها
مجرداتها وماديتها افلاكها وعناصرها اهل حاضرة عند الله الحكيم في اماكنها
واوقاتها من الزمان والدهر والسرمد ازلا وابدا ام لا فان قلت بالاول
فقد ثبت ما هو مطلوبنا من انه ليس للخلق انقطاع ابتداء وانتهاء بمعنى انه
ليس بين المخلوق وخالقه فصل ابتداء وانقطاع وان كان هو تعالى
قبل خلقه بما لا نهاية له بما هو بعد الخلق بما لا نهاية له وان قلت بالثاني

فقد اثبت له حالين حال حضور الخلق عنده في ملكه وحال عدم الحضور ولا يجزم
ذلك من له عقل في قلبه نور لان وجود الحالين فيه اثر هو التغير الذي هو من
علامات المخلوق فاذا ظهر بهذه الادلة المحكمة المتقنة ان ما ذكروه في
تعريف الحدوث فاسدة وما ذكروه في القدم غير لايق بشانه فنقول
ان للحدوث والقدم في كلمات الائمة ع اطلاقات مرة يطلق القدم
ويراد به السابق سنة كقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم ومرة يطلق ويراد
به السابق على الاثار بالذات كقولهم عليهم السلام في الدعاء اللهم اني اسئلك
باسمك العظيم وملكك القديم ومرة يطلق ويراد به السابق على المقدار
كقولهم في الخطبة في وصف النبي صلى الله عليه وآله المتخلف في القدم على ساير
الامم وقولهم في الزيارة السلام على الاصل القديم والفرع الكريم ومرة
يطلق ويراد به الذات القديم المستقل الثابت المتحقق المتاصل الغير المستند
الى شيء والغير المعتمد على شيء والغير المتقوم بشيء والغير القادر عن شيء
والغير الخارج من شيء والغير المنتهي الى شيء كما يظهر من تلويحات كلمات
الائمة عليهم السلام نحو اطلاق القدم على كل سابق ولما كانت الكرات
الوجودية متطابقة مترتبة متعاقبة طولا وعرضا كترتب عالم العقول وعالم
الارواح وعالم النفوس وعالم الطبيعة وعالم المواد وعالم المثال وعالم
الاجسام ومتعاقبة طولا كالسلاسل الثابتة الطولية من الحقيقة المحمدية

صلى الله عليه وآله وحقيقة الانبياء وحقيقة الانس الرعية وحقيقة الجن وحقيقة
الملك وحقيقة الحيوان وحقيقة النبات وحقيقة الجماد فلا يخفى لو ثبت
العلية قد يمتنع كونها حادثة مفتقرة زائلة فانها لكنها لا يملك لنفسها نفعا
ولا ضرا ولا حيوة ولا نشورا وحيث كان لفظ القدم ينصرف عند الاطلاق الى
القديم الذاتي فيحتاج لو اطلق ويراد به غير الذات القديم الى القرينة لان
اطلاقها على غير الذات مجاز بل لاجل عدم الانصراف من الاطلاق اليها
والا فهو حقيقة لغوية ولما كان الحدوث والقدم امرين اضافيين
يعرف كل منهما بمقابلة الاخر فيكون للحدوث اطلاقات بمقابلة القدم
فالحدوث الذاتي المقابل بحسب اللفظ للقدم الذاتي هو الفقير المحتاج المتغير
الغير الثابت الهالك الزايل الغير المتاصل المستند الى شيء والمعتمد على شيء
والمتقوم بشيء والصادر من شيء والخارج من شيء والمنتهي الى شيء وهذا المعنى
كل ما سوى الله سبحانه مشترك لا فرق بينها فيه وعليك باستخراج ساير الاطلاقات
بالمقايسة فصل كل ما يوجد في الخلق من الكمال فهو منه الله
المتعال ان الخلق ليس لما ذكر ولا يتحقق في كون من الاكوان بوجه من الوجوه
وطور من الاطوار في مقام ذات الملك الجبار بل كل الخلق موجود عنده سبحانه
وتعالى في ملكه كل في مكانه ووقته فانه سبحانه فاقد للخلق في ذاته وكل ما في الخلق
ممتنع في خالقه وواجد له في ملكه وان الله سبحانه بسيط الحقيقة ليس فيها شيء

من الاشياء لا من المكونات ولا من الممكنات لا من الذوات لا من الصفات
لا من المجردات لا من الماديات لا بوجود انفسها ولا باعتباراتها وهذه الامور
وان كانت لكثرة الظهور لا تحتاج الى اقامة البرهان لكن لما انكره ما الذين
ذهبوا الى عيون كدرة وقالوا ان كل ما في الخلق يكون في خالقه بنحو اشرف
واعلى وان معطي الشيء لا يكون فاقدا له في ذاته وان البسيط الحقيقة كل الاشياء
واعتقد الناس عليهم اعتقادا لحسن ظنهم فيجب علينا ان نقيم البرهان في تشييد اركان
ما هو مذهب انبياء الرحمن عليهم سلام الله الملك المنان فنقول لا شك عند
من لم يكابر حسه وانصف عقله ان الآثار في مقام المؤثر ممتنعة لان الاثر
لو كان مع المؤثر في رتبة واحدة يكون مشاركا له في الكون في هذه المرتبة
فيكون مجتمعا معه فيما به الشركة فاذن فالجهة الجامعة لا يخلو اما ان يكون
ذاتيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر او عرضيا لهما وعلى تقدير كونها
ذاتيا لهما لا يخلو اما ان يكون نفسهما او جزئهما او نفس المؤثر وجزء الاثر
او بالعكس وعلى تقدير كونها ذاتيا لاحدهما لا يخلو اما ان يكون نفس ما هو
ذاتي له او جزئه ولا يخلو اما ان يكون ذاتيا للمؤثر وعرضيا للاثر او ذاتيا
للاثر وعرضيا للمؤثر وعلى تقدير كونها عرضيا لهما لا يخلو اما ان يكون شيئا
موجودا ام لا وعلى تقدير كونه موجودا لا يخلو اما ان يكون اثرا للاثر او للمؤثر
او هو والمؤثر اثرا لمؤثر آخر والاحتمالات محصورة وكلها باطلة اما

اما الاول وهو الذي يكون الجامع ذاتيا لهما ويكون نفسهما فلانه من الظاهر
من انتفاء الاثنينية حينئذ مع ان مغايرة الاثر للمؤثر امر معلوم بالضرورة
واما الثاني وهو ما اذا كان الجامع جزء منهما فلانهما يكونان اذن
فردين لكلي واحد وهو الامر الجامع وظاهر ان احد الفردين قسيم للآخر وقسيم
الشيء لا يكون بالنسبة اليه مؤثرا او لا اثرا له والا لزم اولوية كون احدهما مؤثرا او الآخر
اثرا واما الثالث وهو ما اذا كان الجامع نفس المؤثر وجزء للاثر فلانه
لا يخلو اما ان يكون اثرية الاثر باعتبار جزئه الذي هو الامر الجامع او
باعتبار جزئه الآخر او باعتبار الهيئة الحاصلة من اقتران الجزئين فعلى
الاول يلزم اتحاد الاثر مع المؤثر وعلى الثاني يلزم انفعال المؤثر بالاثر
واقترانه بجزء وهو ان التركيب لا يتحقق الا باقتران الجزئين وانفعال كل
واحد عن الآخر وعلى الثالث يلزم انفعال الشيء بنفسه على تقدير كونه اي
المؤثر هو انه يلزم الاقتران ووجود الصفة فيه حيث ان التركيب
لا يتحقق الا بين الضدين والانفعال والاقتران والتضاد من صفات الممكن
واما الرابع وهو ما اذا كان الجامع جزء للمؤثر ونفس الاثر فلزوم
تقدم الاثر على المؤثر لتقدم الجزء على الكل واما الخامس والسادس
وهو ما اذا كان الجامع فيهما ذاتيا للمؤثر سواء كان نفسه ام جزءه وعرضيا
للاثر فلزوم تقدم الاثر على المؤثر ايضا لتقدم الموضوع على العارض واما

السابع والتاسع هو ان يكون الجامع عرضا للمؤثر وذاتيا للاثر سواء كان
نفسه ام جزئه فيلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث ومعروضا
لها لو كان المؤثر هو الذات سبحانه وتعالى وهو باطل بشهادة العقل والحق
بالاقران وشهادة الاقران بالامكان الممتنع من ساحة الملك السبحان
واما سائر الاحتمالات فهو ما اذا كان الجامع عرضيا لهما
فان لم يكن شيئا موجودا فلا كلام وان كان شيئا موجودا وكان اثرا
للمؤثر او الاثر فيلزم ما ذكرناه في السابع والتاسع وان كان اثرا
لمؤثر آخر لو فرضنا المؤثر بذاته فلا يجوز عروضه للاثر حيث انه عارض
للمؤثر لان العارض والمعروض متغايران وتقدم احد المتغايرين يستلزم تقدم
الآخر فاذا كان الجامع عارضا للمؤثر فيكون متقدما على الاثر لتقدم المؤثر
على الاثر حيث انه مقارن للمؤثر لانه عارض له ولا ريب ان المتقدم على
الشيء لا يكون عارضا للشيء لما هو الظاهر من تقوم العارض بالمعروض والشيء
لا يتقوم بما هو متأخر عنه فاذا ثبت تحقق امتناع تحقق الاثر في مقام
المؤثر واجتماعه معه فنقول كل ما للآثار من الكمال والجمال سواء كان في
مقام ذوات الآثار او في مقام افعالها اذ لا يعقل ان يكون كمالها فرعها
لان الكمال فرع الكامل والفرع لا يكون الا تحت الاصل يكون ممتنعا
في مقام المؤثر حيث ان اصله ممتنع ويجب تنزيه ذات المؤثر عن كل ما في الاثر

من الكمال والجمال والجلال حيث انها ممتنعة في مقام ذاته وعز لا يقربه شيء
فعلى هذا يظهر ما فصلنا قال الامام عليه السلام كل ما في الخلق يمتنع في خالقه
واستحكام ما قال انه تعالى ليس كمثله شيء ولا شريك له وبطل احتمالات ما قالوا
ان كل ما في الخلق فهو في الخالق على وجه اعلى وان معطي الشيء لا يكون فاقدا
له في ذاته ثم نقول اذا كان الاثر ممتنعا في رتبة المؤثر فلا يكون له فيها
ذكر لا سلبا ولا اثباتا اما الاثبات فلما عرفت من البرهان واما السلب
فلانه فرع الاثبات اذ لا اثبات فلا سلب لان سلب الشيء عن الشيء فرع
شيئية المسلوب ومذكورية المسلوب عنه واما اذا لم يكن للمسلوب شيئية لا عينا
ولا ذكرا في مقام المسلوب عنه بل كان هو وحده ولم يكن معه شيء ولا يزال
يكون كذلك كما ان المؤثر بالنسبة الى الآثار كذلك فلا يكون للسلب ثبات
في المقام كما انه ليس للاثبات مقام الا كنه لغبار ما في الاوهام كتنزيه
عن الملك العلام فانه ايضا من هذا الباب اذا كان السلب مكنسة لغبار
الاوهام ولم يكن له في الواقع مقام فلا يكون موجبا لتحديد المسلوب عنه بل يكون
كتحديد المسلوب فانك اذا قلت انه ليس بجسم لم يكن قولك هذا محددا ذاته
سبحانه وتعالى وموقفا له بل موقف الجسم بانه حادث مخلوق محدود له كما قال
مولينا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه
فانك لا تعرف بهذا السلب الا ان الجسم ليس هو الله فلا يكون قولك انه ليس بجسم

الا لمجرد الجسم فيه كل مقام يكون السلب كذبه المسلوب عنه كما اذا كان سلبا
حقيقيا لامور بانتزعيها يكون الاثبات ايضا كذبه الا ان الاثبات والسلب
ح كلاهما فيدان مجردان لما يرد ان عليه ويقيد بهما كما نرى من ان السلب
والاثبات في تعريف الاسم والحرف مجردان للاسم والحرف فان قولهم
في تعريف الحرف كلمة لم تدل على معنى في نفسه نفي الدلالة على المعنى بنفسه مجرد للحرف
ومعرف له واثبات الدلالة في قولهم في تعريف الاسم انه كلمة دلت على المعنى
بنفسه مجرد للاسم فاذا اتضحت يقول مالك الصادق عليه السلام
ان كل ما في الخلق يمتنع في خالقه وان انه خلو من خلقه وخلقه خلو منه وان
كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فيجر حك من الكلمات
التي بنوا عليها قولهم ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فان هذه الكلمة الجنة
الرابة تنبه على ثلث كلمات جنيات احدها ان السلب يستلزم التركيب
كما قال قائلهم ان الواجب الوجود تمام الاشياء وكل الاشياء واليه يرجع
الامور كلها وهذا من العواصف الالهية التي يستصعب ادراكها الا على من اتاه
الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة
واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود واما بيان الكبرى فهو
ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصل القوام من كون

من كون شيء ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله
من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا خلف والمفروض
انه بسيط واذا كان شيئا دون شيء آخر كان يكون الفا دون ب فحقيقته
كونه الفا ليست بعينها حقيقته كونه ليس ب والا لكان مفهوم ا ومفهوم ليس ب
شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم
مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان
مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحقيقته انه ليس بفرس لا يخلو اما
ان يكون عين حقيقته كونه انسانا او غيرها فان كان الاول حتى يكون
الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا الانسان عقلنا
معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس
بفرس فضلا عن ان يكون تعقل الانسان وتعقل ليس بفرس شيئا واحدا
كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا محضا بل سلب نحو من الوجود
بما هو وجود وليس بعدم ولا قوة وامكان لا يكون لشيء الا ان يكون فيه تركيب
فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا فهو مركب
فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة
او اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب احديهما عن الاخرى او توجب سلبه
عليه فتجد ان ما يصدق على الموضوع انه كذا غير ما يصدق عليه انه ليس هو كذا

سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة
او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود
فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك بعينه
صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد
ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوبا
عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء
آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة و
قوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشأه النقص الوجودي فان كل ناقص
جهة نقصانه غير جهة وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون
تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف
والطف ولا يسلب عنه شيء الا النقائص والامكانات والاعدام والملكات
اذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق به من ذلك الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة بان
يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فالحق سبحانه كل
وكل من الاشياء كرية انتهى كلامه قدس سره وانت لو كان لك بصر حديد
يظهر لك ما بيناه وقفت على انه ان شاء الله ان هذا الكلام المنهدم البنيان
لا يقول به الا من عشي عن ذكر الرحمن واما من كان عنده فهم وبصيرة واتاه
الله من لدنه علما وحكمة فيقول كما قال الذين ارسلهم الله ليعلم الكتاب والحكمة ان

ان الله خلو من خلقه وكل ما في الخلق ممتنع في خالقه وان كنهه تفريق بينه
وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه واما ما ذكر من البرهان والحجة
فواضحة البطلان لان مبناه على ان السلب يستلزم التركيب وهو مناف
للبساطة وقد عرفت بما بيناه ان السلب ليس مطلقا مستلزما للتركيب
وان كل ما يكون السلب مستلزما للتركيب يكون ان اثبات الحكم مستلزما
للتركيب وتفصيله ان السلب سلبان سلب تحديدي يستلزم التركيب
وسلب تنزيهي تحديدي للمسلوب والسلب التحديدي لا يكون الا اذا كان المسلوب
مذكورا في مقام المسلوب عنه ويكون مجتمعا معه في رتبة واحدة كالانسان
والفرس فانهما مجتمعان في الحيوانية فاذن سلب احدهما عن الآخر يوجب
التركيب بما ذكره من البينة ولا يخفى عليك ان الشيء المسلوب بعد
ما كان مذكورا في مقام المسلوب عنه يفيد اثباته التركيب ايضا كما يفيده
سلبه لان السلب والاثبات كلاهما قيدان والقيد يخرج المقيد من
الاطلاق ويحدده سواء كان سلبا ام اثباتا كما نرى اتحادهما في الاسم
والحرف مقيدين للكلمة ومحددين لها واما السلب التنزيهي فهو سلب
شيء لا يكون مذكورا في مقام المسلوب عنه ولا يكون له في مقامه ذكر
وخبر وكان هناك مفقود الاثر فيكون اذن السلب تنزيها لمعنى المسلوب
عنه لشأنه بوهم الاوهام الضعيفة ان المسلوب هو المسلوب عنه وهذا السلب

ليس الا اسماء صورتها باتون به العلماء الاعلام والحكماء العظام تكنت الغبار
مما في الاذهان امراء وهام العوام الذين يعبدون الاصنام والاحقنه انفسهم
لا سلب ولا اثبات لان التوحيد عندهم هو الخروج عن المذهبين هذا التنزيه
وهذا التشبيه والثاني من الكلمات الخبيثة التي بنوا عليها فرقة
الحق هو القول بانه كل ما في الخلق من الكمال يكون لعين الله تعالى
كما قالوا في الاسئلة لا لانه ثبت ان الواجب كامل مطلق وما يكون
كذلك فلا بد من ان يكون كاملا ولا لا يكون كاملا مطلقا متحقق ولا شك
ان الوجود من حيث هو كمال والنقص انما هو للماهيات والاعدام
وان في الاشياء من حيث وجوداتها كمال مطلق فوجب ان يكون الله تعالى
غير فاقد له والا لا يكون كاملا مطلقا فكان كل الاشياء وانت
بعد ما ظهر لك من ان الاثر ممتنع في مقام المؤثر وانه ليس فيه وبغيره جهة
جامعة سواء كانت من الذاتيات او الوصفيات يظهر لك ان ما به كمال
الخلق نقص بالنسبة الى الخالق فلا يليق بشأنه فيكون فاقدا له في ذاته
لانه نقص وانه كامل مطلق والثالث من الكلمات الخبيثة قولهم
ان معطي الشيء لا يكون فاقدا له في مقابلة قول امامهم عليه السلام ان
الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه فانهم استدلوا بها على ان بسيط
الحقيقة كل الاشياء ووجه استدلالهم به ظاهر ووجه انتفاءه عنهم

وعدم تناهيه وجسمانيته اظهر فانا نسلم ونقول هل مرادكم من قولكم
ان معطي الشيء لا يكون فاقدا له انه لا يكون فاقدا له في ملكه فحق ولا نضايقكم
فيما استدللتم به عليه لان مرادكم ان في ذات الله تعالى كل شيء موجود وان
كان مرادكم ان معطي الشيء لا يكون فاقدا له في ذاته فباطل بما عرفت
من ان الاثر لا ذكر معه في رتبة المؤثر بوجه من الوجوه فان قلت بعض
الآيات يدل بظاهره على ما قالوا كقوله تعالى والله بكل شيء محيط وقوله تعالى
وسع ربي كل شيء علما اما دلالة الاولى فظاهرة واما الثانية فلان العلم هو
عين الذات فسعته يعتبر بها في الموجودات تكون عين سعة الذات
قلت يكون هذا العلم الذي وقع تميز في الآية الثانية عين الذات بناء في كونه
تميزا فان التميز لا يؤتى به الا لرفع الابهام ودفع توهم خلاف المرام
فلو كان هو عين الذات فلا يفيد ما يفيده فيكون ذكره لغوا فالاتيان به
دليل على انه ليس العلم الذي هو عين الذات بل هو العلم الذي في الكتاب
كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب وما انا تميزا الا لاجل دفع هذا الذي
القاه الشيطان في قلوب اوليائه ومثل هذا القول في الآية الاولى فان
الوجه فيها واحد اذ المراد بانه ليس محيطا لذات بالذوات بل الذات الظاهرة
بصفة العلم شيئا والعلم الظاهر ليس هو عين الذات وهو ظاهر ثم لا يخفى عليك
ان منشأ القول بهذه الكلمات ليس الا القول بان الوجود مشترك معنوي

بين الله وبين خلقه وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس بين الله وبين خلقه جهة جامعة
بنحو من الانحاء وظهر من الاطوار بطلان ما لا مزيد عليه فتذكر واغتنم

**فصل** في معنى العلم بالشيء على حسب ما عرفنا الله سبحانه وتعالى
فنقول العلم بالشيء ليس الا مذكوريته عند العالم وحضوره لديه وهي لا تخلو
اما ان يكون مذكوريته بذاته مع جميع اطواره واحواله واوطاره وشئونه
وصفاته ومراتبه ومقاماته ومباديه ونهاياته وعلله واسبابه وشرائطه
واعراضه وكل ما له من ذي البدء ولديه وذلك يسمى بعلم الاحاطة واما ان
يكون مذكوريته بذاته دون العلل والاسباب وذلك يسمى بعلم العيان
واما ان يكون مذكوريته بمثاله وصفته وذلك يسمى بعلم الاخبار فاذن
فالعلم سواء كان علم احاطة ام علم عيان ام علم اخبار صفة للمعلوم
ولا شك انه صفة وجودية فموصوفه يجب ان يكون اقوى تحققا منه لان
قوام الصفة بالموصوف فلا يعقل ان يكون المقوم متعدما والمتقوم موجودا
فاذن فالعلم لا يكون الا حال وجود المعلوم ويمتنع ان يكون حال عدمه
سواء كان بالاضافة ام كان بالانتزاع الفرق اي مطلقا لامتناع
تحقق الصفة دون الموصوف والفرع بدون الاصل ثم ان العالم
لا يخلو اما ان يكون عاليا والمعلوم سافلا او يكونان متساويين او يكون
العالم سافلا والمعلوم عاليا فان كان الاول يكون علمه به علم احاطة اذ لا يعقل

لا يعقل ان يكون المصنوع غائبا عن صانعه الذي بيده في كل آن ولذا قال ع
في مقام الغائب الا يعلم من خلق ولا يجوز ان يكون علم العالي بالسافل
بالاستخبار عنه من الصورة والمثال لان الاستخبار عن الشيء لا يعقل الا بعد
ما كان الشيء غائبا عن المستخبر ولا يعقل غيبوبة الاثر عن مؤثره والمخلوق عن خالقه
حتى يستخبر عنه من مثاله وصفته ومثل ابتداء احد ابتداء الشيء المقابل له
بلا حجاب بينه وبينه يستخبر عنه من المرآة فينصب مرآة في مقابلته ليخبره عنه
لان المرآة ليس شأنها الا الاخبار وحالها في الاخبار عن المقابل كحال
الصورة والمثال بلا تفاوت في المقال لانها هي الصورة والمثال لا غير
حقيقة فافهم ان كنت من اصحاب الحال لا من اصحاب الجدال فاذا ظهر ان علم
العالي بالسافل هو مذكوريته عنده بذاته مع جميع اسبابه وعلله وشرائطه
وشروطاته فلا يخلو اما ان يكون مذكورية السافل عند العالي في رتبة العالي
او يكون في رتبة السافل وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون بذاته في رتبة العالي
او بمثاله وصفته وهو بكلا قسميه ممتنع اما الاول فلما عرفت من ان
السافل في رتبة العالي لا ذكر له بل هو ممتنع صرف في رتبة العالي وحكمه حكم
شريك الباري ولما عرفت من ان العلم الذي هو مذكورية المعلوم صفة المعلوم وان
الصفة فرع الموصوف ولا يعقل تحقق الفرع ووجوده وامتناع الاصل وانتفائه
هذا اذا كان مذكورية المذكور في رتبة الذاكر بذاته واما اذا كانت

بمثاله وصفته فالامر اظهر لان الصفة والمثال متأخرة عن الموصوف
والممثل فاذا كان ذات المذكور ممتنعا في رتبة الذاكر تكون الصفة المتأخرة
عنه اولى بالامتناع في رتبة الذاكر اذ لا يعقل تقدم المثال على الممثل
والصفة على الموصوف والاثر على المؤثر فان قلت ان الصورة
صورتان صورة متقدمة وصورة متأخرة والصورة المتقدمة كالصورة
التي يتصورها البناء من البيت ثم يبني البيت على طبقها والصورة المتأخرة
كالصورة المنتزعة من البيت بعد بنائه وكالصورة التي تنطبع من الشخص
في المرآة وما ذكرت يستلزم ان يكون الصورة المتأخرة ممتنعة في رتبة الذات
لا الصورة المتقدمة اذ المتأخرة فرع واما المتقدمة فهي اصل ولا يلزم من
امتناع تحقق الفرع في مقام امتناع تحقق الاصل في ذلك المقام قلت
حيث ان كلامنا في علم الله المتعلق بالمعلومات نعرض عن العموم ونتكلم
في الخصوص حيث ان الامر في العموم مخفية وادلته دقيقة فنقول ان الصورة
سواء كانت متقدمة ام متأخرة لا تكون الا مطابقة لما هو المعلوم لما هو
الظاهر المعلوم من ان العلم لا بد ان يكون مطابقا للمعلوم والا لم يكن
العلم علما والمعلوم معلوما فانك اذا عرفت السواد بالبياض وبالعكس والمستقيم
بالمعوج وبالعكس والانسان بالحجر وبالعكس والنبات بالجماد وبالعكس ما عرفت شيئا
منها فاذن نقول لا شك ان الاختلاف والكثرة في الموجودات محققة محسوسة

محسوسة فهل هو سبحانه وتعالى عالم بها وبكثرتها واختلافها ام لا فان قلت
لا فلا كلام لنا معك وان قلت نعم فنقول هل الصور التي بها يتعلق
علمه تعالى بها متكثرة ام واحدة فان قلت انها واحدة فيكون العلم
مخالفا للمعلوم لانه متكثرة فلا يكون علما به لانتفاء المطابقة وان
قلت انها متكثرة ومختلفة فنقول هل هذه الصور المتكثرة المختلفة قديمة
ام حادثة فان قلت انها قديمة قلت هل هي عين الذات بلا اختلاف
الجهات او مع اختلاف الجهات ام غير الذات فان قلت انها عين الذات
بلا اختلاف الجهات فيلزم ان يكون الواحد من جميع الجهات من حيث
كونه واحدا متكثرا باعتبار الكثرات ومختلفا باعتبار الاختلافات وبطلان
هذا من الضروريات وان قلت انها عين الذات مع اختلاف المراتب
والجهات ففي مرتبة ليس مع الذات شيء وهي مقام غيب الغيوب وفي مرتبة
فيها الكثرات وهي مقام الاسماء والصفات ومحل الاعيان الثابتة في
عين الذات قلت هل مرتبة غيب الغيوب ومرتبة الاسماء والصفات
كلاهما مرتبة الذات ام الاولى مرتبة الذات والثاني مرتبة الفعل فان
قلت بالثاني وقلت بحدوث الفعل فنعم الوفاق وان قلت بالاول
او بعدم حدوث الفعل فيلزم التعدد واختلاف الجهات في الذات والتعدد
واختلاف الجهات هو التركيب المستلزم للحدوث الممتنع من الازل الى ان قلت

انها غير الله فيلزم تعدد القدماء فان قلت انها حادثة فاقول هل هي في
الازل الذي هو نفس الذات ام في الحدوث فان قلت بالاول فيلزم
ان يكون ذات الله محلا للحوادث ويلزم ايضا التغير في الذات لان
الحادث كما هو المقرر لم يكن ثم كان فقبل حدوثها ما كان الذات محلا لها
وبعد حدوثها صار محلا للحوادث والتغير والافتراق الذي يشهد عليه الحال
والمحل يشهدان بالحدوث الممتنع من الازل وان قلت انها في الحدوث
والامكان كما هو مقتضى البرهان فاقول هل هو سبحانه عالم بها ام لا فان
قلت لا فلا كلام لك وان قلت انها معلومة وان الله عالم بها فاقول
هل هو سبحانه عالم بها في رتبة ذاته ام في رتبتها وبعبارة اخرى هل مذكوريتها
عند الذات في رتبة الذات ام في اماكنها من الحدوث والامكان فيعود البحث
ويتسلسل فلا محيص الا الى القول بان المذكورية في رتبة المذكور لا الذاكر
وهو المطلوب ثم اقول هل هذه الصور المتقدمة عين ما في الاكوان
من الاعيان ام غيرها فان قلت عينها فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال
وان قلت انها غيرها فاقول هل هو سبحانه عالم بالصور المتقدمة وبانها غير
ما هي لها في الاكوان ام لا فان قلت ان الله تعالى عالم بالصور المتقدمة
وبالاكوان المتأخرة المغايرة للصور المتقدمة قلت علمه بها مطابق لها
ام مخالف فان كان مخالفا فلا يكون علما فلا يكون علمه بالصور المتقدمة عين

عين علمه بالاكوان المتأخرة لانتفاء المطابقة بل يكون علمه بالصور مغايرا
لعلمه بالاكوان فاذا كان علمه بالصور نفس الصور في رتبتها كذلك يكون
علمه بالاشياء نفس الاشياء في رتبتها اذ لا يمكن ان يكون الصور علمه بها
لانتفاء المطابقة المعتبرة لضرورة عدم تطابق الوحدة مع الكثرة
فثبت بالدليل العقلي القطعي ان مذكورية الخلق عند الله ليست في رتبة
الذات الازلي لا بالصور المتقدمة ولا بانفسها ولا بالصور المتأخرة
ومما يدلك على ذلك من الدليل النقلي من الكتاب ما قال الله تعالى حكاية
عن قول موسى في جواب فرعون فما بال القرون الاولى قال علمها عند
ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وقوله تعالى الم تعلم ان الله يعلم ما في
السماء والارض ان ذلك في كتاب ان ذلك على الله يسير وحدوث الكتاب
مما اتفق عليه الاصحاب ومن السنة ما قال مولينا الصادق عليه السلام
كان الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا
مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم
وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور
الحديث فلو كانت الصور في رتبة الذات لكانت في رتبة الذات معلومة
فلا يكون اذن لقوله عليه السلام والعلم ذاته ولا معلوم معنى لان
يكون تلك الصور المختلفة المتكثرة باعتبار الاختلاف والكثرة عين الذات

الاحدية المنزهة عن انحاء الاختلاف والكثرة فاذا ثبت بكل الادلة
انه ليس في رتبة ذات الاحدية شيء لا عينا ولا ذكرا فاقول فاول مذكورية
الاشياء بصورها المتقدرة انما هو في المشية اول الخزائن التي نزل
منها الشيء من الخزائن قال سبحانه وتعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم كما يدل عليه قول مولانا الرضا عليه السلام ليونس
اتعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول فتعلم ما الارادة قال لا
قال هي العزيمة على ما يشاء قال فتعلم ما القدر قال لا قال هو الهندسة
ووضع الحدود من البقاء والفناء وفي التوحيد عن سليمان بن جعفر
قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من صفات الافعال
فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد وفي الكافي
عن عاصم ابن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا
قال ان المريد لا يكون الا والمراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد
فبين عليه السلام انه لو كان في الازل مريدا لكان المراد معه لاستحالة
ان يريد ولا يكون ما اراده وهذا دليل عقلي صحيح وليس من النقلي ليتوهم
الجاهل انه نقلي وان اصول الدين انما تثبت بالعقل وان كان العالم
مساويا للمعلوم في الرتبة فلا يخلو اما ان يكون عين المعلوم بلا تفرقة
او يكون غيره مجتمعا معه في رتبة واحدة وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون المعلوم

المعلوم مباينا بالاجتماع والوحدة او مباينا بالافتراق والبينونة فان كان المعلوم نفس
العالم فعلمه به اي بنفسه يكون بالعيان والمشاهدة لا بالاخبار والصورة
اما ان الشيء عالم بنفسه فلان العلم ليس الا ظهور المعلوم عند العالم
كما ان الجهل ليس الا خفاؤه عنه ولا خفاء في ان الشيء كلما يكون اشد
حضورا يكون اشد ظهورا كما انه كلما يكون اشد غيبة يكون اشد خفاء
وظاهر ان الشيء كلما يكون اقرب يكون اظهر كما انه كلما يكون ابعد يكون اخفى
ومعلوم انه لا شيء اقرب الى الشيء من نفسه فلا يكون شيء اظهر للشيء من
نفسه الا ظهور ربه به فانه اقرب اليه من نفسه اليه بل هو اقرب
اليه من حبل الوريد وبانه يحول بين المرء وقلبه فيكون اظهر من نفسه اليه لكن
من الظهور ليس لك بحيث يكون هو المظهر لك ويكون اخفى من كل شيء اذا حال بين المرء
وبين قلبه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه فاذا كان الشيء اقرب الى نفسه
من كل شيء فلا محالة يكون عارفا بنفسه من كل شيء غير نفسه اذ لا يعقل ان
يكون الشيء عارفا بغيره وجاهلا بنفسه وهذا بديهي لا يحتاج الى اقامة
البينة فاذا كانت النفس عالما بنفسه فلا يجوز ان يكون علمه بنفسه
بالاخبار والصورة حيث ان الاحتياج الى الخبر والواسطة لا يكون الا
بعد الخفاء والغيبوبة او مثال معلومية الشيء بنفسه صورة يكون بما هو
مقابل لك يبصر بلا واسطة المرآة ومثال معلومية الشيء بالاخبار

والصورة هو وبعكس من ليس مقابلا لك بواسطة المرآة الى كرة عنه بل اذا اراد
احد ان ينصب المرآة ازاء من هو مقابل له بلا حجاب بينه وبينه ولا يجعل
عينه التي غير نفسه متوسطا هو بيانه لا بينه وبين نفسه فاذن علم نفسه بعين
نفسه بلا اختلاف حيث وحيث وجهة وجهة فالعالم والعلم والمعلوم كلها في علم
الشيء بنفسه احد فاذا كان علم الشيء بنفسه بعين نفسه فلا يكون عنده مفهوم حصل
علمه بنفسه اذ المفهوم كما عرفت هو الصورة الحاصلة وتوسطها بين الشيء ونفسه غير معقول
ثم انه قد ذكر صاحب الاسفار عليه الرحمة حين بلغ كلامه الى
هذا المقام دقيقة زعم انه ان فيها لطيفة فقال واعلم ان ههنا دقيقة شريفة
يجب التنبيه عليها وهي ان لقائل ان يقول نفس الانسان جوهر بحقيقة لا محالة
وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل
ما له جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما
اعني الطبيعيين معقولان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة
اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزان لنوع النفس فلا بد من انضمام
امر جزئي اليها حتى يتقوم بها الشخص والمتقوم من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل
الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر شخصي بذاته لو جوز
وكونه وان امتنع صدقه على كثيرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته
الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكل ما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو لا يمكن الاشارة

الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل
عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق
او غير ذلك وكل ما نذكره من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا
ان الكل غائب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد ان يكون هذه الهوية
البسيطة لا جزء اذ كل ما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون
مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك كما قد مر مرارا انه غير داخل
تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن ههنا انه وقع لا فراد
بعضهم على القوم عند ما اثبتوا التجرد للنفس بانا نغفل عن البدن وسائر
الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء
من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا كثيرا ما
نذكر ذاتنا ولا نخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا
عين الجوهر المجرد انتهى واقول ان في قوله ره فلا بد ان يكون هذه
الهوية البسيطة لا جزء لها فيا مع قوله ان علم النفس بالنفس عين النفس
فان النفس مركبة من الوجود والماهية فاذا اتحدت العالم والعلم والمعلوم
فلا بد ان يكون كل ذاتياته حاضرا ولا يجوز ان يغيب عنها شيء وثانيا
انه لو كان المقتضي للاشارة بانا هو حضور الهوية البسيطة لكان بعنوان
يشار اليه الا انه في حال معرفته بمعرفة النفس بانا اذ النفس التي يعرف

بها الرب هي البسيط لا جزء واما النفس التي يعرف بها النفس ويشار
اليها بانا فهو مركب محدود بخلاف ما يعرف به الرب فانه لو كان
فيه التحديد والتركيب ملحوظا يلزم ان يعرف الله بانه مركب محدود ولو
كان المقتضي للاشارة بانا هو هذا لكان هنا اقوى مع انه لا يشار اليه
تعالى الا بهو فالدقيقة انما تكون هنا اذ للقائل ان يقول اذا كان
معرفة الرب بمعرفة النفس كما قال صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم
بربه ووصيه عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وكان معرفة
النفس عين النفس فلما اذا يشار ربهو اذا عرف بها الرب وبانا اذا
عرف بها النفس فلابد ان نعرف لماذا يشار الى ما يعرف بالمفاهيم
الكلية بهو ولماذا يشار الى الرب حين يعرف بالنفس بهو فاقول
بحول الله وقوته ان الخبر لا يشار اليه بهو الا اذا كان غائبا اذ هو خبر
الغائب وحيث ان الخبر اذا عرف بالمفاهيم يكون معرفة بواسطة
اخبار المفاهيم فلابد ان يكون بنفسه غائبا حتى يصح اخبار المفاهيم
عنه اذ لا يعقل الاخبار عن الحاضر المشاهد فلذا يشار الى كل ما يعرف
بالمفاهيم بهو اذ هو غائب وخبر هو للغائب وكذا اذا عرف الشيء بآثاره
يكون غائبا بذاته ويكون الآثار ادلاء عليه والحاصل ان كل شيء يعرف
بواسطة غير نفسه لا محالة يكون غائبا عمن يعرفه بالواسطة ولا يشار الى

الى الغائب الا بهو حيث كان ذات الرب غائبا عن كل ما سواه ولا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وكان معرفة بمعرفة النفس بما عرف لها
بها لا بذاته اذ هي كما رأيت آثاره كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام
ان قلت هو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف
له وان قلت هو هواء فالهواء من صنعه رجع من الوصف الى الوصف
ودام الملك في الملك انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
الطريق مسدود والطلب مردود دليله آياته ووجوده
اثباته فلا يشار اليه حين معرفته بمعرفة النفس الا بهو الذي هو الموضوع
للاخبار عن الغائب وهي اي النفس التي يعرف بها الرب هي الذي
قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام ان قلت هو هو فالهاء والواو
كلامه واما النفس التي بها يمتاز الشيء عما عداه ويشار اليها بانا فليس
بينه وبينها معرفتها واسطة ولا مفهوم حتى تكون غائبة ليشار اليها بهو
لما عرفت من ان علمه بها هو نفسها وهي اظهر من كل شيء الى الشيء لانه اقرب
الى نفسه من كل شيء ولا يعقل ان يكون معرفة نفس الشيء والحجة عنه غيره
ويدلك على ذلك انتفاء الواسطة والمفهوم في علم الشيء بنفسه بنفسه فيما اورد
في المعارضة فافهم ولاجل ان هو يشار بها الى النفس التي يعرف بها
الرب وموضوع لها لانها هو كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام

وان اشار به الى النفس التي هي الحجاب عن معرفة الرب في موضع لها
قلنا ان حجر الغائب اعرف من حجر المتكلم حيث ان المؤثر في الاثر
اظهر من الاثر نفسه كما قال مولانا الحسين عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور
ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك
والناس حيث الهاهم التكاثر وغطى اعينهم ظلمات الآيات في انفسهم وفيما
سواه فقالوا ان الآثار هي التي توصلنا الى معرفة من هو فيها اظهر منها
وجاؤوا الاستدلال بالوجود من هو اظهر من كل شيء بانحاء الاستدلال قالوا
ان حجر المتكلم اعرف من حجر المخاطب وحجر المخاطب اعرف من حجر الغائب
ولو انهم نظروا الى الآيات وتفكروا فيها لقالوا العكس مما قالوا ولكنهم
معرضون عنها كما قال تعالى وكم من آية يمرون عليها وهم عنها معرضون ومن
الآيات المعروفة لبيان هذا الذي قلنا المرآة فانها اي الصورة التي في
المرآة لانها حقيقة في المرآة اثر للشاخص فانظر فيها واجد فيها ان الشاخص
فيها اظهر منها من حيث هي ثم انها من حيث هي اظهر منها من حيث انها
اثر للشاخص ولا شك انها من حيث الموضوعة لانها اخفى منها من حيث
انها اثر للشاخص ومتوجهة اليه من حيث انها متوجهة الى الشاخص ومخاطب
لا اخفى من ظهور الشاخص لها بها فان من ينظر الى المرآة لا يشاهد فيها الا هو

ما هو مقابل لها ولا يلتفت الى الصورة من حيث هي هي ابدا يقول
مولانا امير المؤمنين عليه السلام ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله او معه
واما اذا كان المعلوم المجتمع مع العالم في الرتبة غير
نفس العالم فان كان معلوميته باعتبار ما به يجتمع مع العالم فيكون
مذكوريته عند العالم كمذكورية الشيء عند نفسه وان كان معلوميته باعتبار
ما به الافتراق والمباينة فلا يمكن ان يكون معلوميته عنده مساوية لمذكوريته
بذاته عنده لانه انما يكون حيثما كان الشيء حاضرا عند الشيء ولا يغفل عنه الشيء
الا لنفسه او لما هو في ملكه وتحت هيمنته واما ما هو معزول عن الشيء ومضاد
له فهو يكون في ناحية اذ لا يشتبه البعد الى الشيء من ضده ونقيضه فيكون ما به
الافتراق المساوي لمذكوريته اخفى عنده من كل شيء حيث انه ابعد من كل شيء
فاذن فيحتاج في العلم به الى الواسطة فيكون معلوميته عنده بمذكورية
مثاله وصفته في مشاعره ومداركه فيكون علمه به اخبارا عنه من
مثاله وصفته وصورته اذ لا يمكن العلم بالغائب الا بالاخبار وحيث ان
المعلوم المساوي لا يخلو من اقسام ثلاثة لان الغير لا يخلو اما ان يكون محدودا
بالحدود المعنوية الكلية او محدودا بالحدود الشخصية الجزئية الغيبية او يكون
محدودا بالحدود الشخصية الجزئية الشهودية فينقسم العلم الاخباري الذي
يكون كحصول المفاهيم في الاذهان ولسائر الاقسام ثلاثة احدها

مذكورية جزوية مغوية غيبية ان كان المعلوم المعاني المحدودة بالحدود
الكلية وثانيها مذكورية صورية ملكوتية ظلية شبحية ان كان المعلوم
الامور المحدودة بالحدود الشخصية الجزئية الغيبية وثالثها مذكورية ملكية
صورية جسمية هذا اذا كان المعلوم الامور المحدودة بالحدود الشخصية
الحسية فاذن فالعلم بالمفاهيم الكلية او الجزئية لا يكون الا اذا
كان المعلوم مباينا عن العالم بالبينونة العزلية واما اذا كان مباينا
عنه بالبينونة الصفتية فلا يكون العلم هو الصورة الحاصلة فتعريفه مطلقا
بالصورة الحاصلة فاسد وهو الذي اوقعهم في الحيرة وحيث انه تعالى
ليس مباينا عن خلقه ببينونة العزلة لان توحيده تمييزه وحكم التمييز بينونة
صفة لا بينونة عزلة فلا يكون علمه بخلقه بالصور الحاصلة بل يكون بالاحاطة
كما قال تعالى واحاط بكل شيء علما اذ العلم بالصورة لا يتحقق الا بعد الغيبوبة
وهو تعالى عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فكل ما في الكتاب فهو علم
الملك الوهاب كما قال قال علمها عند ربي في كتاب في له اذ قال لا يعزب
عنه مثقال ذرة اذ العلم لا يعزب عن عالمه فلو لم يكن ما في الكتاب
هو علم الوهاب فلا يكون لقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في
كتاب مبين بعد قوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

الارض فائدة ولا ارتباط بما قبله فان قلت ان كان علم الله
المتعلق بالاشياء والواقع عليها هو نفس ما في الكتاب ولم يكن علمه
بها بحصول صورها في ذاته تعالى فيلزم ان يكون ذاته سبحانه وتعالى خاليا من العلم
قبل احداث الكتاب وهذا مناف لما ورد عن ائمتنا عليهم السلام فانهم عليهم
السلام قد نصوا على ان الله سبحانه تعالى عالم بالاشياء قبل كونها كما
قال عليه السلام كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل
كونه كعلمه به بعد كونه وقال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الله عز
وجل كان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك
حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما
كون فوقع بخطه لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه
بالاشياء بعد ما خلق الاشياء وقال عليه السلام في خطبة وكل
عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل
كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها قال
سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام يعلم الله الشيء الذي لم يكن ان لو
كان كيف كان يكون او لا يعلم الا ما يكون فقال ان الله تعالى هو العالم
بالاشياء قبل كون الاشياء قال عز وجل انا كنا نستنسخ ما كنتم
تعملون وقال لاهل النار ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون

بيان ٤ في اشكال المسائل

فقد علم عز وجل انه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه وقال للملائكة لما قالت
أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
قال اني اعلم ما لا تعلمون فلم يزل الله عز وجل علمه سابقا للاشياء
قديما قبل ان يخلقها تبارك وتعالى وقال عليه السلام لما سئل عن معنى
قول الله ليبلوكم ايكم احسن عملا ان الله عز وجل خلق خلقه ليبلوهم بتكليف
طاعته وعبادته لا على سبيل الامتحان والتجربة لانه لم يزل عليما بكل شيء
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام أرأيت ما كان وما هو كائن الى يوم
القيمة أليس كان في علم الله تعالى فقال بلى قبل ان يخلق السموات قال
سئلنا ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله قال لا
بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض وقال سئلت ابا عبد الله
عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال
هذا فاخزاه الله قلت أرأيت ما هو كائن الى يوم القيمة أليس في علم الله
قال بلى قبل ان يخلق وقال عليه السلام من زعم ان الله عز وجل
يبدو له في شيء لم يعلمه امس فابرؤا منه وقال عليه السلام في تفسير قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قال الكل مريد الله فهو
في علمه قبل ان يصنعه ليس شيء يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو
له من جهل والحاصل ان الاخبار في هذا المعنى بالغة حد التواتر وفيها

ومواقفة لضرورة المسلمين اذ ليس الاشياء المحدودة في مقام الذات
فيجب ان يكون صورها فيها كما يدل عليه قول الله حكاية عن عيسى عليه السلام
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك لئلا يلزم خلو الذات عن العلم
بها قبل خلقها وهذا هو الذي ادعاه القائلين بالصور لا القول بالصور
كما يظهر من كلام متفقهم الكسائي حيث قال لا يمكن لا احد القول
الا ان يقول انما ابدع الاشياء بلا العلم المتقدم وهذا باطل فان
قلنا ابدع ما في علمه فالقول باثبات بازليته قلنا انا نؤمن بهذه
الاخبار بظاهرها وباطنها وسرها بظاهرنا وباطننا وسرنا وعلانيتنا
ولا نقول الا ما يقول ائمتنا عليهم السلام انهم العلماء ونحن المتعلمين
ولا يجوز للمتعلم ان يقول الا ما علمه العالم ونقول ان الله عالم بالاشياء
قبل وجودها كعلمه بها بعد وجودها كما قالوا ائمتنا عليهم السلام ومن يتوهم
من كلامنا انا نقول بخلاف ذلك فنسئل الله ان يصلح وجدانه
لفهم ما نقول لا تنافي بين هذه الاخبار وما ذكرنا من الاخبار والآيات
الدالة على حدوث العلم المتعلق بالاشياء المدركة بالآلات التي تكلم
فيه العلماء الاعلام كقول مولانا الصادق عليه السلام كان الله عز وجل
والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة
ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه عليه

المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الحديث وفي
التوحيد عن حماد بن عيسى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت
لم يزل الله يعلم قال أنى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع قال أنى
يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال أنى يكون ولا مبصر ثم
قال لم يزل الله عليما سميعا ذات علامة بصيرة وفي الكافي عن أبي عبد الله
عليه السلام في قوله ما يكون من نجوى ثلثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم
فقال هو واحد واحدي الذات بائن من خلقه وبذلك وصف نفسه وهو
بكل شيء محيط بالإشراف والإحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالإحاطة والعلم لا بالذات
لأن الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة فإذا كان بالذات لزمها الحواية
وقال تعالى ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب
إن ذلك على الله يسير وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جواب فرعون
لما قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي
ولا ينسى وقال تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا
في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين عالم الغيب لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض الآية وسع ربنا كل شيء علما وسعت كل شيء رحمة
وعلما أحاط بكل شيء علما ومنها ما في الزيارة الجامعة من قوله عليه السلام وعيبة علمه

علما ومن قوله عليه السلام وخزان العلم وفي الكافي عن داود الرقي قال
سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكان عرشه
على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون إن العرش كان على الماء والرب
فوقه فقال كذبوا من زعم هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوق
ولزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه قلت بين لي جعلت فداك فقال
إن الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن تكون أرض أو سماء أو جن أو إنس
أو شمس أو قمر فلما أراد أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم من ربكم
فأول من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمة
عليهم السلام فقالوا أنت ربنا فحملهم العلم والدين ثم قال للملائكة هؤلاء
حملة ديني وعلمي وأمنائي في خلقي وهم المسئولون الحديث وفي خبر فالذين
يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله علمه وفيها في ذلك الحديث
المتقدم فقال أمير المؤمنين عليه السلام إن العرش خلقه الله تبارك وتعالى
من أنوار أربعة نور أحمر منه احمرت الحمرة ونور أخضر منه اخضرت الخضرة
ونور أصفر منه اصفرت الصفرة ونور أبيض منه ابيض البياض وهو العلم
الذي حمله الله الحملة وذلك نور من عظمته وذلك لما عرفت من أنه سبحانه
مع أنه متقدم على خلقه بما لا نهاية له ليس بينه وبين خلقه مدة فاصلة خالية
كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ليس بينه وبين خلقه فصل ولا له فيها فضل

فيستوي الصانع والمصنوع وانه ليس تقدمه على الخلق تقدم الامس على اليوم واليوم
على الغد حتى يكون ما هو متقدم في الزمان اقرب اليه مما هو بعده يكون قبل الخلق
منفردا ليس معه شيء ينتظر الخلق ويجتمع مع الخلق حين وجود الخلق بعده كما
منفردا بل هو سبحانه وتعالى مستو على العرش حافته وليس شيء اقرب اليه
من شيء كما قال مولينا الصادق عليه السلام لما سئل عن قول الله عز وجل
الرحمن على العرش استوى استوى على كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء
وفي رواية اخرى استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وفي رواية
اخرى استوى في كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه
قريب استوى في كل شيء ۵ ولا يزال هو تعالى منفردا ليس معه شيء ولا يجتمع مع
الخلق كما بل من الاحوال والانسب لحال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا
فيكون متغير الاحوال والتغير دليل الحدوث فهذه قال في ذلك جلال الحق
لحال حالا ليكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون باطنا قبل ان يكون
ظاهرا فاذا لم يكن له سبحانه انتظار وتغير احوال انتفى عنه الماضي والحال و
الاستقبال حيث انه اجراها ولا يجري عليه ما هو اجراه وكان خلقه كخلق
نفس واحدة كما قال ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وكان كل شيء
سواه قائما بامره كما قال مولينا الصادق كل شيء سواك قام بامرك
وكان امره واحدة كما قال سبحانه وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب

اقرب فاذا ثبت وتحقق ان ليس عند الله سبحانه تقدم ولا تأخر ولا اولية
ولا آخرية ولا ظهور ولا بطون ولا ارتباط ولا نسبة فيظهر معنى قول
مولينا الباقر عليه السلام لا كان خلوا من الملك قبل انشائه ولا يكون
خلوا منه بعد ذهابه وقوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم
الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير فان القبلية
والبعدية راجعة الينا واليها فان ما سيكون بعد الف سنة لم يكن عندنا
لان زمانه الآن لم نصل اليه ونحن سائرون الى الآخرة ولابد ان نصل
اليها احياء واموات الا انا في سفينة دهرية نترك الزمان فهو ليس بنا ونحن قائلون عنده
اما اشعرت ان امس الماضي كان هو يومنا ويومنا هذا ونحن في الامس
هو غدنا فسار بنا نهر الزمان عن ساحة يومنا فكان امس لنا غدنا
خرج كان يومنا فالمستقبل عندنا لم يكن كان عند الله سبحانه في وقته ومكانه
وحده وحده انهم يرونه بعيدا ونريه قريبا فالمراد من قبل انشائه كالعدم عندنا
ومنه ما به كما ليس عندنا الا ان المراد انه ذهب الى مذهب من دخله
كان انشاؤه ليس حيث لم يدخل عادنا وليس حيث لم يعدم ازلا فالحق
حق على ما هو عليه في القدم والازل لا بمعنى المكان والخلق خلق على ما هو عليه
في الحدوث والامكان فيرتفع ما يتوهمه الاذهان الضعيفة من التنافي بين
ما قلنا من ان علمه سبحانه وتعالى في الكتاب المبين قال ائمتنا عليهم السلام

من انه لم يزل الله تعالى عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء
بعد ما خلق الاشياء فاثبت الاشياء في الكتاب قبل خلقها وابرائها كما
قال تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل
ان نبراها ان ذلك على الله يسير ومع ان ما ذكرنا من الاخبار على سبيل المجاز
لا التعارض ما ذكرنا من الآيات والاخبار الناصة على ان العلم المتعلق
ليس في الذات بل في الامكان او الكتاب بما ذكرنا من السنة والكتاب
بل ذكرنا على انه ليس هو عين الذات [illegible] قوله عليه السلام في الخطبة
وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل
كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها وحجة الثالث
بالنص عليه من مولانا الصادق عليه السلام استدل عليه بقوله لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا بالاحاطة
والعلم لا بالذات لان الذات ما كان محدودة تحويها [illegible] فاذا كان
بالذات لزمها الحوادث وما ذكرنا في قوله تعالى واحاط بكل شيء علما فاذا كان
قولهم عليهم السلام احاط بالاشياء علما دال على عدم كونها اي العلم المتعلق
هو عين الذات بما بينوا عليهم السلام فانظر في تواترها وتوافقها مع الكتاب
وعدم زيغها بين الاصحاب وصحيحا ما قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تعالى فقال بلى

بلى قبل ان يخلق السموات وقال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون
اليوم شيء لم يكن في علم الله قال لا بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات
والارض وقال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء
لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارايت
ما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان يخلق الخلق
وما قال عليه السلام في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب قال لكل امر يريده الله فهو في علمه قبل ان يصنعه وليس شيء  بصنعه
يبدو له الا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل فانها ناصة على
ان كل شيء من المخلوقات بما هو عليه من الحدود والمشخصات من المجردات
والماديات مما كان وما يكون موجود في علم الله وكما لا يجوز ان يكون
الاشياء بما هي عليها من الحدود والمشخصات في الذات كذلك لا
يجوز ان يكون علمها في العلم الذي هو نفس الذات لانه تعالى عالم بكل
شيء على ما هو عليه وما عليه الحق الغناء والاستقلال والتفرد والوجوب
والكمال وما عليه الممكن الفقر والاضمحلال والكثرة والمشاركة والحدوث
والنقص فهل ترخص نفسك في تجويز ان يكون العلم بالذات عين العلم بالآخر
مع شرط المطابقة بين العلم والمعلوم ومن الامور التي يظهر
الحق كالشمس الظهور [illegible]
الكاتب

والآخر أكثر من أن يحصى وذلك لأن كل شيء متوسط بين وجهه المحفوظ
الذي منه بدؤه وعوده وبين شبحه ومثاله الذي إليه رجوعه وإيابه كما أن
رجوعه وإيابه إلى وجهه لا يمكن أن يجتمع مع وجهه وشبحه لامتناع اجتماع
الأثر مع مؤثره والمؤثر مع أثره فلا يمكن أن يكتب صحائف ورقة
واحدة فيكون مكتوبا في ورقة من بين اللوح فيستقر الشيء فيها وجهه وشبحه
وبيان ذلك أن كل مصنوع لا بد أن يكون له وجه وذكر في فعل
صانعه ووجه آخر يتعلق فعله به والآخر كل شيء عن كل شيء شيئا لو لم
يكن في فعلك ذكر الكتابة ووجهها من كتب فلا يمكن أن يصدر منك
الكتابة كما أنه ليس فيه ظاهر ولا يصدر عنك التغيير فإذن فلكل مصنوع
ذكر في فعل صانعه وذكره فيه هو إمكانه ووجهه الذي به يتعلق فعل صانعه
وحيث أن الله سبحانه خالق كل شيء فلا بد أن يكون في مشيته وإرادته
ذكر كل ما يمكن أن يتعلق به قدرته وما ليس في مشيته له ذكر ووجه
فهو ممتنع لا يكون متعلقا للقدرة فالإمكان هو ذكر الأشياء في المشية
لما هو المعلوم من أن الممكن ما يمكن أن يكون متعلقا للقدرة إلا فإذا
لم يمكن تعلق القدرة بما ليس له ذكر في مشيته فيكون الذكر فيها هو
المدار لتعلق القدرة وعدمه فيكون هو الإمكان حيث أنه هو المدار
لا عزه ولأن ذكرها في المشية هو إمكانها يمتنع أن يكون لها ذكر قبل المشية أو غير

الشيء قبل إمكانه ليس لشيء جزء يكون له ما هو شيء وما في مشيته إنه من
إمكان الأشياء وذكرها هو وجوهها المحفوظة الغير الهالكة بدلا كما أن
منها بدء الأشياء ومنها عودها إذ الهالك لا يكون إلا شبحه إليه
وهو في المشية ولا يجري عليها وعلى ما فيها ما أجرته وهذا على أحد الوجوه
الثلاثة التي في قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه من أن يكون الضمير
في وجهه عائدا إلى الشيء وإلى هذا الوجه يشير قوله تعالى قد علمنا ما تنقص
الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ يعني حافظا لما تنقصه الأرض منهم
بعدما قال الكافرون أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد وذلك
مثل ما إذا نقشت صورة في ذهنك في قرطاس فما في ذهنك
هو وجه المنقوشة في القرطاس وهو الباقي والهالك هو المنقوشة فلو
ذهبت في القرطاس وانمحى لبقيت ما هو محفوظ في ذهنك كما بدأته
وأيضا ما ينافي الإمكان في الوجه هو العلم الذي لا يكون بشيء منه
الأشياء فما تعلقت به المشية وتحقق في الأكوان وهو علم الله الذي
به كانت المشية وتقدم ومرتبته لما عرفت آنفا من أنه لا ذكر للخلق
قبل الإمكان ولا تعلق للمشية إلا بما في الإمكان وسابقا أن ليس
العلم المذكور رتبة التي فإذا لم يكن للشيء ذكر قبل الإمكان وكان تعلق
القدرة التي هي المشية فرع الإمكان فلا يكون العلم المتقدم عليها

الا الامكان اذ ليس ذكر قبلها الا الامكان وهو الماء الذي جعل الله
دينه وعلمه قبل ان تكون ارض وسماء او جن او انس او وحش وقوله لانه
قوله عليه السلام بعد ذلك فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه
فانه دل على ان الماء متقدم على الارادة فاذن فلا يكون الا
الامكان وهو البحر الذي في قعره شمس تضيء لا ينبغي ان يطلع عليها الا الاحد
الفرد اذ لا يحيط بالامكان الا من هو خارج عن الامكان وهو سؤال
الممكنات بلسان الكينونات القابليات عن الله الملك المنان
ان يسئلهم باخراجهم من الامكان الى الاكوان ولما سئلوا بلسان
الكينونة والحال عن الله الملك المتعال السؤال قد سئل بتمام اجابة للسؤال
واظهار الجود والكمال من لا يكون اجابة منافيا لما وصف لنفسه
من الحكمة في الافعال فقال الست بربكم ومحمد صلى الله عليه وآله نبيكم
وعلي وليكم بانزال من سماء المشية ماء الرحمة الواسعة فاجابوا بالسنة
الكينونات على حسب اقتضاء ما لديهم من القابليات كما قال تعالى و
انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فحكم الله عليهم بما اختاروا
من الاقرار والانكار على حسب اختيارهم والنكس رؤس الكافرين
بانكارهم كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم وصبغ المؤمنين في رحمته باقرارهم
كما قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم فخلقهم على ما هم

على ما هم عليه في طينة اجابتهم وانكارهم بحسب ما هم عليه من اختلاف مراتب
الاجابة والاقبال من اختلاف مراتب الانكار والادبار فظهرت
الكثرة والاختلاف في الاكوان بعد ما كانت مستجنة في الامكان و
لما حكم عليهم بما عملوا او خلقوا ابما عملوا على ما عملوا فاستنسخ ما عملوا كما قال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ومثال
ذلك صورة في ذهنك نقشتها في قرطاس وقابلتها مرآة فالتي في ذهنك
مثال لما في الورقة الاولى العليا المحفوظة والتي في القرطاس مثال لما
في الورقة الثانية الوسطى والتي في المرآة مثال لما في الورقة الثالثة
السفلى والحديث المستدل به على هذه المراتب الثلث قول علي بن الحسين
عليه السلام قال حدثني ابي عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال يا عباد الله ان آدم لما راى النور ساطعا من صلبه
اذ كان الله قد نقل اشباحنا من ذروة العرش الى ظهره
راى النور ولم يتبين الاشباح فقال يا رب ما هذه الانوار
فقال عز وجل انوار اشباح نقلتهم من اشرف بقاع عرشي الى ظهرك
فلذلك امرت الملائكة بالسجود لك اذ كنت وعاء لتلك الاشباح
وقال آدم يا رب لو بينتها لي فقال الله تعالى يا آدم انظر الى ذروة
العرش فنظر آدم ووقع اشباحنا من ظهر آدم الى ذروة العرش

فانطبع فيه صور اشباحنا التي في ظهره كما ينطبع وجه الانسان في المرآة
الصافية فرأى اشباحنا الحديث فالذي رآه آدم هو السفلى والتي
وضعت اشباحها في صلبه هي الاولى والذين ظهروا في الدنيا بين الناس
هو الورقة الثانية المتوسطة بين العليا الكبيرة العظيمة وبين السفلى الصغيرة
بالنسبة الى الاولى والثانية فالاولى هي ما قال الله تعالى ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام والثانية شبح الاولى وظاهرها فنا والسفلى شبح الثانية
فالذي رآه آدم شبح الشبح ونور النور والآية التي تدل على الاولى العليا
قوله تعالى بعد ما قال الكافرون أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد قال
قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقوله تعالى وما اصاب
من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها
وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والتي تدل
على الثانية الوسطى قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين لا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين والتي
تدل على الثالثة السفلى قوله تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا
نستنسخ ما كنتم تعملون اذ المستنسخ من الشيء لا يكون الا فرعا له وصادرا
عنه فاذا كان كل شيء مذكورا بوجهه في الورقة الاولى العليا وبنفسه

وبنفسه في الورقة الثانية الوسطى وبشبحه ومثاله وبصفته في الورقة الثالثة
السفلى وكان العلم بالشيء هو مذكوريته اما بالصورة المتقدمة التي هي وجهه
او بنفسه او بالصورة المتأخرة التي هي شبحه ومثاله كما عرفت في صدر المقدمة
فيكون علم الله المتعلق بالاشياء في الكتب الثلاثة فالعلم الذي
في الورقة الاولى الاعلى هو الذي به الاشياء قبل كونها واحاط بالاشياء
قبل كونها وهو الذي قبل كونها كهو بعدها وهو الذي لا يحيط به الاشياء
ولا يزداد بكونها ازمنة بدؤها ومنه عودها ومنها الاوقات والازمان
فلا يجوز ان يقال كان فيه اليوم ما لم يكن امس اذ لا امس ولا يوم ولا غد وماضي
وما يأتي الى ما لا نهاية له بل تحققت وتثبتت وجرت لا يجري على الشيء
ما هو اجراه وهي ما فيها فيه قبل كونها في الاكوان وهو مع كونه سابقا
على الاشياء بمقدار مدتها مساوق لها في الزمان بل ربما يقال لا انه
مسبوق في الزمان وان كان سابقا في الرتبة او في المرتبة الاسفل
كما رواه في الكافي في رواية الصالح النيلي عن الصادق عليه السلام في حد
الاستطاعة قال ان الله لم يجبر احدا على المعصية ولا اراد
ارادة حتم الكفر من احد ولكن حين كفر كان في ارادة الله
ان يكفر وهم في ارادة الله وفي علمه ان لا يصيروا الى شيء
من الخير قلت اراد منهم ان يكفروا قال ليس هكذا اقول ولكني اقول

علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم وليست ارادة حتم انما هي
ارادة اختيار اقول في هذا الحديث استشهاد لاحدهما
في قوله عليه السلام من يكفر كان في ارادة الله ان يكفر يعني ان الكافر
قبل ان يكفر في الزمان ما كان كافرا وما حكم الله عليه بكفره ولكن كان
في ارادة الله وعلمه ان يكفر قبل ان يكفروا الا لو قع الكفر من الكافر
قبل وقوعه واختياره له لان الله اعز من ان يريد امرا فلا يكون
ولكن من يكفر في الزمان بالاستطاعة التي جعلها الله فيه كان في
ارادة الله وعلمه الذين هما في الزمان المقدم على الزمان بما لا يقدر على
احصائه الا الله الملك المنان وورد عن ان رجلا قال لامير المؤمنين
عليه السلام كم مقدار لبث الله عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض
والسماء فقال عليه السلام احسن ان تحسب قال نعم قال عليه السلام
لعلك لا تحسن قال بلى اني لاحسن ان احسب قال عليه السلام ارايت لو صب
خردل في الارض حتى سد الهواء وملاء ما بين الارض والسماء ثم اذن
لك على ضعفك ان تنقله حبة حبة من المشرق الى المغرب ثم مد
في عمرك واعطيت القوة على ذلك حتى تنقله احصيته لكان ذلك ابعد من
احصاء عدد اعوام لبث الله عرشه على الماء من قبل ان يخلق الارض
والسماء وانما وصفت لك بعض عشر العشر من جزء من مائة الف جزء

في الكافي عن ابن بكير رفعه

جزء من راس الشعيرة واستغفر الله من التقليل من التحديد الى يكفر في
الزمان ومن يكفر لان الله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ومن
ان يعصى مغلوبا او مقهورا بل لا يكون الا ما شاء الله واراده وقدره
وقضاه ولا يصنع ولا يفعل احد شيئا الا بارادة الله ومشيته وقضائه
وقدره ومن زعم ان الخير والشر بغير مشية الله فقد اخرج الله من سلطانه
ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله لان الله قال
يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي
اديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا قويا ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني
اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني ومن كذب على الله ادخله
النار وفي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء
في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر
وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد
كفر وفيه عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام قال لا يكون
شيء في الارض ولا في السموات الا بسبع بقضاء وقدر وارادة ومشية
وكتاب واجل واذن فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله عز وجل او رد
على الله عز وجل وفيه ايضا عنه عليه السلام يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله

في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام
في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام
في الكافي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام

واراده وقدره وقضاه الحديث وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون اليه وامرهم ونهاهم فما امرهم
به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يكونون آخذين ولا تاركين
الا باذن الله وليست ارادته سبحانه ولعنه كفر الكافر حين كفره قبل
خلق السموات والارض وقبل خلق الليل والنهار بما قال في الملك
الجبار عليه سلام ان الملك الغفار ارادة حتم واجبار كما نص مولانا
الصادق عليه السلام في آخر الحديث عليه ولا كان حكمه على ذلك قضاء
خاصا وقدرا لازما لانه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط
معنى الوعد والوعيد لان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم
يعذبهم عليها ولبطل الامر والنهي والزجر لان الله اكرم من ان يكلف
الناس ما لا يطيقون فلم يكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ولكان
المذنب اولى بالاحسان من المحسن حيث انه لم يرد عمل السوء والمعصية
وجبر على المعصية ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب حيث انه لم يرد
عمل الخير والطاعة وجبر على الطاعة وكذا ليست ارادته تعالى لذلك
ارادة حب ورضا لان الله لا يأمر بالسوء والفحشاء ولم يرض
لعباده الكفر والشقاء بل تمام ارادة حتم واختيار لان الله حرم على
نفسه ان لا يجبر احدا على شيء ولا يتحقق الاختيار لاحد الا لوجه يمكنه ترك

من ترك ما امر به وفعل ما نهى عنه ولا يتحقق من الفعل والترك الا بعد
ان اراد الله بما يريد لانه اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد
ولذلك شاء ما لم يؤمر به ونهى عنه حيث شاء المنهي ولم يشأ ما امر
به حيث لم يشأ المأمور كما قال مولانا الصادق عليه السلام
امر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر امر ابليس ان يسجد لآدم وشاء ان لا يسجد
٥ ولو شاء لسجد ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان يأكل منها ولو لم يشأ
لم يأكل وكما قال مولانا الكاظم عليه السلام ان لله عز وجل
ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويأمر وهو
لا يشاء او ما رأيت انه نهى آدم وزوجته ان يأكلا من الشجرة وشاء
ذلك ولو لم يشأ ان يأكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله وامر ابراهيم ان
يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله
وثانيهما في قوله عليه السلام علم انهم سيكفرون وهو معنى قوله الاول
يعني علم في الازل انهم سيكفرون في الزمان ومثال ذلك انك
اذا سمعت صوتا فانك تسمعه في الزمان في الساعة التي وقع على طبل اذنك
وتدخل صورة معناه بعد السماع في الحس المشترك قبل خلق السموات والارض
بالفي سنة وتتصور صورته في نفسك اي تدرك قبل خلقها باربعة
الآف سنة او بالفي سنة على اختلاف الروايتين وتدرك معناه بعقلك

اي ان كان يكون نفع [illegible]
الزمان استقبال [illegible]
[illegible] يكون [illegible]
بل نظرا عنه [illegible]

قبل خلقهما بستة آلاف سنة او بسبعة آلاف سنة ومن ترك حقيقة
بركته فيما لا يتناهى بما لا يتناهى والعلم الذي في الورقة الكونية
هو العلم المنتشر الذي علمه ابوابه وخلفائه في مقام تقويمهم بكتابه
التكويني الذي للاشياء كلمات وحروف كتبه الله عز وجل بيده كلمته التي
انزجر لها العمق الاكبر وهي الكتبة المسماة بالقلم المسمى بالعقل الكلي من
مداد الدواة المسمى بالماء الاول الذي ساقه بكلمته التي هي السحاب
الثقال والمتراكم بعضه الى الارض الميتة والارض الجرز وهذه
الارض هي ارض القابليات المتعينة بالقيود والمشخصات وهي الرق
المنشور كتب الله تعالى فيها بيده كلمته بهذا القلم تلك الاحرف في الكتاب
المسطور والعلم الذي في الورقة الثالثة الظلي هو العلم الذي
علمهم الله في مقام اجتماعهم مع رعيتهم وتلبسهم بلباس البشرية قوله تعالى ولو
جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون كتابه التدويني الذي
هو في الورقة الثالثة بواسطة الملائكة وعلمهم عليهم السلام في هذا المقام
بالاشياء علم اخبار لا علم احاطة كما كان في المقام الاول فانهم عليهم
السلام في المقام الاول يعلمون الاشياء بالعلم الذي هو نفسها وفي هذا
المقام يعلمون الاشياء بما انطبع من اشباحها في الحس من النور الذي بين
الارض والسماء فافهم ما القيت عليك من الدر المخزون والسر المكنون فاني

فاني قد نفثت لك الاسرار وكشفت لك الاستار ولا تتوهم من قولنا
اتباعا للائمة عليهم السلام ان ذات الله سبحانه وتعالى خلو عما نفهمه
من العلم حيث قال مولانا الصادق كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق
معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم وقال مولانا الباقر عليه السلام
ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه انه يلزم منه ما هو خلاف ما اتفق عليه
المؤمنون وقامت عليه ضرورتهم من تعطيل الذات عن الصفات وما هو
خلاف ما اتفق عليه المسلمون بل المليون من ثبوت الجهل لذات الله
سبحانه قبل خلق الاشياء في مقام ذاته جل وعلا اذ لا يلزم من كلامنا
تعطيل ذات الله سبحانه عن صفات الكمال حيث نزهناه عما نفهمه
من صفات الافعال التي قال بحدوثها اسماء الله تعالى وليس لنا
كلام في الصفات الذاتية اذ هي عين الذات ولا يجوز التكلم فيها وقد
عرفت انه ليس للذات ولا للصفات التي هي عين الذات مفهوم في المشاعر
والاوهام وان كل ما نفهم من الصفات هو مفهوم للصفات الفعلية
التي حصلت باعتبار التعلقات فنفيها عن الذات تنزيه الذات عن صفات
الممكنات لا تعطيل الذات عن الصفات الذاتية فانها عين الذات ولا
يعقل تعطيل الذات عما هو نفس الذات وتنزيه الذات عن صفات
الممكنات هو التوحيد الحق كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام كمال التوحيد

نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
انه غير الصفة وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران الممتنع من الازل
الممتنع من الحدث ولا يلزم من قولنا ان الله سبحانه خلو مما نفهمه من
العلم في مقام ذاته واحديته في ملكه بما هو خلاف ضرورة المسلمين ثبوت
الجهل له قبل امكان الاشياء لان الجهل ليس الا غيبوبة المجهول عن الجاهل
كما ان العلم ليس الا مذكورية المعلوم وحضوره عند العالم فاذا كان العلم
والجهل كلاهما صفتين للمعلوم والمجهول كما هو مقتضى التضايف بينهما فينتفيان
بانتفاء موصوفهما اذ الصفة لا تتحقق الا بعد تحقق موصوفها لانها انما قائمة
به بقيام الصدور او بقيام العروض او بقيام التحقق وتقوم الشيء متقدم على
الشيء في التحقق والثبوت فاذا كان الاشياء التي هي الموصوفات
منتفية في رتبة الذات كما هو المقرر ثابت فيكون ما هو من الصفات
منتفيا بالطريق الاولى فليس في رتبة الذات مما نفهم من العلم والجهل اذ هما
يتحققان بعد امكان الاشياء وحدوثها فلا يلزم من سلب احدهما
اثبات الاخر اذ ذلك انما يكون بعد ما كان موصوفهما كما في شأننا الان
واما اذا لم يكن وكان منتفيا فلا يكون حتى يكون ما هو مناط عنه وقائم به
الا ترى انه اذا لم يكن في يدك شيء وقلت لا اعلم في يدي شيئا لا يقال
لك جاهل والا لزم ان يقال لله سبحانه انه جاهل حيث قال الغيبوبة بالا العلم

بل يقال لك لو قلت اعلم وانما يقال لك لو كان شيء وقلت لا اعلم
نعم قد يتوهم من قولنا انه ليس مما نفهمه من العلم في مقام الذات
لزوم الجهل في رتبة الذات من يعتقد ان ما يفهم من العلم هو عين الذات
ويستدل على ما يعتقده بانه لو لم يكن عالما لكان جاهلا والتالي باطل
فالمقدم مثله وعلى معتقد ذلك المتوهم يلزم ان يكون ذات الله سبحانه
موضعا من كل شيء ومتقوما بكل شيء لما عرفت من ان ما نفهم من العلم
ليس الا مذكورية المعلوم عند العالم ومذكورية الشيء هي صفة ومتأخرة
عنه ومتقومة به فيكون هو سبحانه ومتقوما اولى بالحدوث من كل الاشياء
حيث انه سبحانه وتعالى صفتها ويلزم ايضا ان يكون الله سبحانه قد حيث انه
بانتفاء الجهل اثبت العلم الذي هو عين الذات اذ الملازمة لا تتحقق
الا بعد التضايف في العلم والجهل والا فلا يلزم من انتفاء احدهما اثبات الاخر
ويلزم ايضا ان يكون ذات الله متكثرا بتكثر المعلومات لما هو المعلوم من تطابق
العلم والمعلوم وانه ليس كل علم علما بكل معلوم وليس مراد الذين يقولون
ان مرجع الصفات الى سلب الاضداد الا انه ليس لهم خطأة موقع الصفات
وان ما يفهمون من الصفات ليس هو في مقام الذات وان الذات
منزه عما يفهمون من الصفات فليس مرادهم من قولهم ان الله عالم انه ليس
بجاهل كما قال مولانا الرضا عليه السلام انما سمي الله عالما لانه لا يجهل

شيئا ان العلم الذي هو عين الذات ضد الجهل ومقابله بل مرادهم ان ما
يفهمون من العلم ليس هو عين الذات في ذاته والجهل كلاهما منتفيان عن
مقام الذات حيث ان موصوفهما منتف في رتبة الذات اذ ليس لهم حظ
في معرفة العلم الذي هو عين الذات الا انه لا يجهل فبقولهم ان الله عالم
ينفون عنه الجهل لا انهم يثبتون له ما يفهمون من العلم فمثل قولنا ان الله عالم
قول النملة وزعمها ان لله زبانيتين لما رأتهما كمالا لها لما انتفت بها
فانها لا تقصد اثبات الزبانيتين له سبحانه وتعالى بل تقصد اثبات الكمال
وسلب النقص عنه تعالى وحيث كان الكمال عندها الزبانيتين عبرت
عن الكمال بالزبانيتين فقالت ان لله زبانيتين فقبل الله منها حيث
اتت بما اقتضاه لسانها وهذه لدقيقة قال سبحانه وتعالى تعليما قال سبحان
ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين حيث انهم وصفوه
بما هو عندهم وفي وسعهم ولم يقل الا المرسلين لئلا يتوهم متوهم ان وصف
المرسلين على ما هو عليه في ذاته وقال من هو اعرف الخلق بالله صلى الله عليه
وآله ما عرفناك حق معرفتك مع انه صلى الله هو الحجة لله رب العالمين ولكن يلزم
على قول من قال بالصور العلمية الازلية في ذاته سبحانه وتعالى فرارا من لزوم
الجهل قبل خلق الاشياء ما ذكرته لما عرفت من ان العلم بالصور هو العلم
الانجباري الذي لا يكون الا بعد مغيوبية المعلوم عن العالم وجهله به لما هو المعلوم

المعلوم من ان الانجبار فرع جهل المنجبر وغيبة المنجبر عنه وخفائه والجزء
لا يحصل الا العلم بالجزء ولا يرتفع بالعلم بالجزء غيبة المنجبر عنه التي هي الجهل
بحقيقته وسيوضح لك حقيقة المسئلة في المقدمة الآتية ان شاء الله تعالى
وان كان فيما ذكرنا في هذه الاوراق في تحقيق المسئلة ولم يبق لمتحجج حجة
فلنعد الى ما كنا فيه وقد كان كلامنا في اقسام العلم باعتبار العالم
وذكرنا علم العالي بالسافل وعلم الشيء بنفسه وبقي علم السافل
بالعالي فنقول ان علم السافل بالعالي هو مذكورية العالي بمثاله
وصفته التي هي نفس السافل التي هي نفس العالي في مقام السافل ولذا
قال تعالى يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك والنبي صلى الله عليه وآله
اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه والوصي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
وذلك لما قد عرفت من ان العلم بالشيء هو مذكوريته بذاته عند العالم
او بمثاله وصفته وحيث ان الشيء لا يدرك ما فوق مبدئه ولا يتعدى الا حدود
نفسه لما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام انما تحد الادوات انفسها
وتشير الالات الى نظائرها فلا يجوز ان يكون علم السافل بالعالي بمذكورية
العالي بذاته عند السافل لان العالي محيط بالسافل ولا يمكن للسافل الاحاطة
بالعالي والا لم يكن السافل سافلا والعالي عاليا بل يكون السافل عاليا
والعالي سافلا ولذا قال تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وقال مولانا
امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع
منها واليها حاكمها وحيث ان في هوية السافل ترشحات العالي
وصفته كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن العالم العلوي
بقوله صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد
تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلألأت والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها
افعاله وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال مولانا الصادق عليه السلام
العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما
خفي في الربوبية اصيب في العبودية وفي الكافي عن مولانا امير المؤمنين
عليه السلام داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الاشياء
لا كشيء خارج من شيء وذلك لما هو المعلوم من ان كل اثر بعد اشتقاق
اسم المؤثر لازمه لانك قبل صدور القيام عنك ما كنت تسمى بالقائم وما
كان وصف القيام لك وما كان جائزا ان يقال لك قائم ولما صدر عنك
القيام وتحقق لك بالفعل حينئذ من شانك وصفك اسم القائم وصدق
عليك قائم وحينئذ وما في الاثر من الاسم والمثال الذي هو هو الذي
يشير هو اليه وما هو الغائب عنه من مؤثره مرتبة هو قول انا الذي يقول

بالمؤثر للاثر والعالي للسافل باطنك انا كما في الانجيل يا انسان
اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك انا ولا شك
ان باطن الشيء اقرب اليه من ظاهره الذي هو نفسه التي هي اقرب اليه
من كل شيء لان الظاهر فرع الباطن ويتحقق به والاصل المقوم متقدم
بالضرورة على الفرع المتقوم والشاهد على ذلك اي على ان هو الذي
يشير به الاثر الى المؤثر هو انا الذي يتكلم به المؤثر وان انا الذي هو الباطن
متقدم على انا الذي هو الظاهر هو قوله تعالى ونحن اقرب اليكم منكم ولكن
لا تبصرون ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله عليه السلام في الدعاء
يا من هو اقرب الينا من حبل الوريد ويا من يحول بين المرء وقلبه فقلب
المرء هو ظاهره الذي يشير اليه بانا ولا خفاء في ان كل ما هو اقرب الى الشيء
يكون اظهر عنده من كل شيء فيكون باطنه الذي هو ظاهر العالي واسمه اظهر من
ظاهره وقلبه الذي هو به هو يشير اليه بانا الذي هو اظهر من كل شيء وظاهر
غير مستور عنه من في عينه نوره انه لا يظهر في ظاهر الشيء مثاله واسمه الا نفسه و
لا يرى فيه نورا الا نوره ولا يسمع صوتا الا صوته اذ لو ظهر فيه غيره لم يكن
هو ظاهره واسمه بل يكون حجابه وستره فيكون العالي للسافل اظهر من
نفسه التي هي اظهر من كل شيء ولذا يقول سيدنا ومولانا سيد الشهداء
عليه السلام في دعاء يوم عرفة الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون

هو المظهر لك حتى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى
تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها
رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا تعرفت الي في كل شيء
فرأيتك ظاهرا في كل شيء انتهى الدعاء فيكون علم السافل بالعالي هو كونه
العالي بآيته واسمه الذي هو ظاهره وربوبيته التي هو باطن السافل وكنهه
فلا يرى السافل العالي الا بعين العالي وطرفه المستعار عند السافل
وقال الشاعر ولنعم ما قال اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن
لطفها أعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها فافهم ما القيت عليك
من دليل الحكمة ان كنت من اهلها واتبع لما يتلى عليك من الموعظة الحسنة
وهو انه لا شك عند من تمسك بالعروة الوثقى واهتدى انه ليس وراء المعرفة
لخلق الخلق غاية اخرى كما قال الله سبحانه كنت كنزا مخفيا فاحببت ان
اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وفي العلل عن الصادق عليه السلام قال خرج الحسين بن علي عليهما السلام
على اصحابه فقال ايها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه
فاذا عرفوه عبدوه واذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه الحديث
وحيث ان الخلق عبيد مربوبون فلا يكون لهم صنع في المعرفة ولا له تكليفهم
بها كما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق

وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وفيه قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع وفيه ايضا عنه
عليه السلام قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم
واليقظة وفيه ايضا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله هل جعل في الناس
اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله
البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قال و
سألته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال
حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفي الدعاء يا من دل على ذاته بذاته وفيه ايضا وبك
عرفتك وانت دللتني عليك ودعوتني اليك ولولا انت لم ادر ما انت فاذا كان
خلق الخلق للمعرفة والعبادة المتحققة بالمعرفة ولم يكن للخلق ان يعرفوا وكان على الله ان
يعرفهم يجب ان يكون ما هو المنسوب اليه من التعريف والبيان اكمل ما يمكن في الاستحكام واحسن ما يتصوره
العقول في البيان لانه اجل من ان يترك الاولى وعاب الانبياء على تركهم الاولى وهو
يقول اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ومن ان يأمر عباده ان يقولوا التي هي
احسن ولم يكن ما هو المنسوب اليه هو الاحسن لانه تعالى كامل مطلق لانه غني مطلق
ولم يخلق الخلق الا لاظهار ما هو عليه من الكمال المطلق فيجب ان يكون ما نسب اليه
اعلى ما يمكن في حقه والا لدل على النقص في العلم واستدل به على عجزه لان كمال الصانع
ونقصه يظهر في صنعه فلو كان في صنعه وهو قاصد باظهار الكمال نقص او امكن فيه ما هو
اعلى لدل على نقصه او عجزه عما هو اعلى او جهله بما هو الاحسن الا اذا لم يكن صنعه
لاظهار الكمال وهو سبحانه منزه عن كل ذلك الاحوال لانه الذي اعطى الكامل الكمال
فاذا كان ما هو المنسوب اليه من البيان اعلى ما يمكن ان يتعلق به قدرة الملك المنان فنقول
ان البيان بيانان بيان حالي وبيان مقالي لانه اما بضرب الامثال والبيان

المقال ولا شك ان التبيين اذا كان بضرب المثل يكون اظهر على المطلوب ادل
اذ ليس فيه الا احتمال كثرة القيل والقال لا لاختصاص لبعض الناس دون بعض
ويفهمه كل من نظر اليه ويظهر له حقيقة الحال بخلاف ما اذا كان بمجرد المقال
فانه يخفى فهمه من بعض من اهل التمييز ولا يظهر له ما يظهر بالمثال الا ترى انه اذا
وصف لك واصف من عجائب عمك بالمقال لا يظهر لك ما يظهر منها اذا
وصفه بضرب المثال كان يضع في مقابل الموصوف مرآة صافية تحكي المقابل
على ما هو عليه فنظرت اليها ورايته فيها وظاهر غير مستور عنه من تعينه لوزان
البيان كلما كان اظهر وعلى المطلوب ادل يكون اكمل فيجب عليه تعالى ضرب المثل
اذ هو عز وجل لا يعدل عن الاكمل ولذا قال تعالى ولقد من الله على المؤمنين
اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة
وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين وحيث انه سبحانه وتعالى بين لهم ما يريد منهم
بضرب الامثال كما قال ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون وكم من
آية يمرون عليها وهم عنها معرضون وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون
ولا شك ان البيان كلما كان اقرب الى المبين له يكون احسن وادل ولا شيء اقرب
الى الشيء من نفسه فاعلى ما يكون في البيان هو ان يكون في نفس المبين له ما هو البيان وحيث
انه سبحانه وتعالى خلق الخلق لاظهار الكمال جعل في انفسهم الآية والمثال كما قال
سبحانه وتعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وحيث انه

انه سبحانه وتعالى يريد ابلاغ الحجة واكمال النعمة فمن عليهم بارسال الرسل وانزال الكتاب
واسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة لئلا يكون للناس على الله حجة فبين لهم ما يريد منهم
وبينه بما جعل في الآفاق وفي انفسهم ولذا قال الله تعالى يا انسان اعرف نفسك
تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك انا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه وقال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه اذ هو سبحانه وصف
نفسه لهم بهم وجعل انفسهم دليلا على معرفته كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام
بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها ولا يمكن لاحد ان يعرفه الا بما وصف نفسه
وحيث انه جعل انفسهم صفته وآياته فيكون معرفة انفسهم معرفة ربهم فيكون علم
السافل بالعالي هو نفس السافل الذي هو وصف العالي وآياته الذي لا يظهر فيه الا
نفس العالي اذ الوصف والبيان لا يظهر فيه الا الموصوف والمبين ولا يحكي فيه الا
ما هو عليه من الحدود المشخصة الا ترى انك اذا رأيت ما وصف الله به نفسه في الكتاب
التدويني والبيان التفاصيلي من قوله ليس كمثله شيء لا اله الا انا فاعبدني لا يظهر لك
الا انه هو المعبود الذي ليس كمثله شيء لا اله سواه ولا تلتفت الى ان قوله ليس كمثله
شيء مؤلف من الحروف المخصوصة على النهج المخصوص وان قوله انا مركب [illegible] خلقه
الله الملك المعبود لاجل ان الكلام لا يلتفت اليه قالوا عليهم السلام انه ليس بخالق
ولا مخلوق لو التفت اليه وقلت انه مركب [illegible] ولم يظهر لك ما هو المقصود وكذلك المعبود
وكذلك الحال في الكتاب التكويني والوصف الحالي فان الكتاب بين [illegible] وصفه

فاعبدني
سوا فقدان ولا فرق بين حقيقة ذاتك وبين قوله تعالى ليس كمثله شيء ولا اله الا انا
الا انها في الكون في صف حالي وفي الله وبين صف مقالي والا فكل منهما هو قول
لا اله الا انا وليس كمثله شيء فاذا لم يكن في ظاهر العالي وصفه الذي هو باطن
السافل حقيقة ظاهر الا غير نفس العالي فلا يكون فرق بين العالي وباطن
السافل الذي هو مقام ظهور العالي الا انه عبده واثره كما يشهد على ذلك
ما يظهر به وهو ما خرج عن الناحية المقدسة في الدعاء الرجبية اللهم اني
اسئلك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة امرك المامونون على سرك الى ان قال
عجل الله فرجه فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك واياتك ومقاماتك
التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها
الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك
الدعاء اذ لو كان بينها وبينه فرق غير ذلك لكان بينونة تعالى عنه بينونة عزلة
فلم يكن معرفتها معرفته كما انه ليس معرفة زيد معرفة عمرو فاذن فكما ان باطن السافل
الذي هو ظاهر العالي ليس الا اسما فكذلك لا يكون له اسم الا اسم العالي والا للتكلم
لظهر العبور وخفي الظهور ولذا قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام ما رايت شيئا
الا ورايت الله قبله او معه مع انه عليه السلام ما راى الا الظاهر واية اذ لا
مذكر الا بصار وهو يدرك الابصار فيظهر اذن فيرتفع ما يتوهم قاصر والانظار
من التعارض بين الاخبار من قولهم عليهم السلام يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك

ربك اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه من عرف نفسه فقد عرف ربه ومن قولهم عليهم السلام
يا من دل على ذاته بذاته وبك عرفتك وانت دللتني عليك ودعوتني اليك
ولولا انت لم ادر ما انت اعرفوا الله بالله انه اجل واكرم من ان يعرف
بخلقه بل العباد يعرفون بالله ثم اعلم ان ما في باطن السافل الذي هو
ظاهر العالي الذي اسم العالي ليس شيئا الا ذات العالي بل انما هو مثال العالي هو
الموضوع له الاسماء ومنتهى اليه كما قال اسم الله الرضي عليه السلام في الخطبة الرجبية
رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك في الملك انتهى المخلوق الى مثله والجأ
الطلب الى شكله الطريق مسدود والطلب مردود دليله اياته ووجوده اثباته
وذلك لما هو المعلوم من ان الاثر انما يشابه صفة مؤثره القريب فان حسن الكتابة
انما يدل على هيئة الحركة في الكاتب التي هي المؤثر القريب للكتابة لا على حسن
الكاتب الذي هو المؤثر البعيد ومن ان رتبة المضاف ليس الا الربوبية اذ مربوب
ذكرا وعينا الذي من صفات الافعال لان الذي هي له ذات من الذي لا مربوب
معها ذكرا وعينا لا انها ليست الا الذات في الذات ليس معها شيء من المخلوقات
كان الله وحده لم يكن معه شيء والان على ما عليه كان والمضاف اليه المضاف
مذكورا بالقدرة والعيان وفي الكافي عن هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله ٥
عليه السلام عن اسماء الله واشتقاقها الله مما هو مشتق قال فقال لي يا هشام
الله مشتق من اله والاله يقتضي مالوها والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى

فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم
فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين اسما
فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسما
وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل به اعداءنا والملحدين مع الله
عز وجل غيره قلت نعم قال فقال نفعك الله به وثبتك يا هشام قال هشام
فوالله ما قهرني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا وفيه عن ابن سنان قال
سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عز وجل عارفا بنفسه قبل ان
يخلق الخلق قال نعم قلت يراها ويسمعها قال ما كان محتاجا الى ذلك لانه لم يكن يسألها
ولا يطلب منها هو نفسه ونفسه هو قدرته نافذة فليس يحتاج الى ان يسمي نفسه ولكنه
اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف فاول ما اختار
لنفسه العلي العظيم لانه اعلى الاشياء كلها فمعناه الله واسمه العلي العظيم هو اول اسمائه
لانه علا على كل شيء وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اسم الله غير الله
وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله فاما ما عبرته الالسن او عملت
الايدي فهو مخلوق والله غاية من غاياه والمغيى غير الغاية والغاية موصوفة وكل موصوف
مصنوع وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى لم يتكون فيعرف كينونيته بصنع
غيره ولم يتناه الى غاية الا كانت غيره لا يزل من فهم هذا الحكم ابدا وهو التوحيد الخالص

الخالص فارعوه وصدقوه وتفهموه باذن الله من زعم انه يعرف الله بحجاب
او بصورة او بمثال فهو مشرك لان حجابه ومثاله وصورته غيره وانما هو واحد
موحد فكيف يوحده من زعم انه عرفه بغيره وانما عرف الله من عرفه بالله
فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انما يعرف غيره ليس بين الخالق والمخلوق شيء والله خالق
الاشياء لا من شيء كان والله يسمى باسمائه وهو غير اسمائه والاسماء غيره اه فافهم
ما لوحنا عليه في عين التصريح فانه من اسرار المخزون وسر المكنون فاكتمه من
الاغيار فانه من الاسرار واياك في اسم العارفية اني اخاف عليك
من التكلم وعلى ما ذكرنا يظهر ان ليس له عند الخلق مفهوم ومثال لا للخلق
عنده في مقام ذاته صورة ومثال لانه هو الذي ابدع الخلق على غير مثال لانه
ليس على خلقه الا ما عليه من الحدوث والاضمحلال كما ان علمهم به ليس الا في
النفس من الصورة والمثال المجسمة التي تدل عليه لا له استدلالا وقد قال الشاعر
واجاد في المقال ✽ رأت قمر السماء فذكرتني ✽ ليالي وصلها بالرقمتين ✽ كلانا
ناظر قمرا ولكن ✽ رأيت بعينها ورأت بعيني ✽ فهو سبحانه عالم الخلق بالاحاطة
اذ لا يعزب عنه مثقال ذرة وخلقه عالم به بالاخبار اذ لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وناظر اليه بالعين المستعار كما قال الشاعر اذا رام عاشقها
نظرة ✽ ولم يستطعها من لطفها ✽ اعارته طرفا رآها به ✽ فكان البصير بها طرفها ✽
فهم يسمعون باذن ربهم صوته ويبصرون بعين حقيقتهم نوره لا يرى فيه نور الا نوره

ويشير الى ... الصورة ... [illegible]

ولا يسمع صوت الا صوتك فلا يسمعون الا انه لا اله الا انا فاعبدون وليس كمثله شيء
فلا تذكرون ولا تنظرون لا شيء الا وهم لربك شاهدون واليه يرجعون اذ ما خلقوا
الا ليعبدون وليس الكلام الذي خاطبهم الله سبحانه وتعالى به الا نفس ذاتهم وعين حقيقتهم
او نفس ذاتهم هي كلمة لا اله الا الله وكلمة انه وكلمة انا الله وكلمة ليس كمثله شيء اذ كل
الخلق كلمات منه تعالى توجده و انه ليس كمثله شيء كما يدل عليه قوله تعالى ومصدقا
بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وقوله ويحق الله الباطل ويحق الحق بكلماته و التعرض الى قول
عليه السلام نحن الائمة والقائم من ال محمد صلى الله عليه واله وعن مولانا الكاظم
عليه السلام لما سئل في مجلس الرشيد عن قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله قال عليه السلام نحن الكلمات
التي لا تستقصى فضلنا وفي الزيارة اشهد ان الائمة من ولدك كلمة التقوى
واعلام الهدى فاذن فلا فرق بين ذوات الموجودات وبين قول الله ليس كمثله
شيء في انها كلمات مؤلفة من الحروف منه تعالى ان مؤلفها واحد ليس كمثله شيء
فكما انك اذا سمعت باذن ظاهرك كلمة ليس كمثله شيء تتوجه الى الله وتنزهه عن
صفات الممكنات كذلك اذا سمعتها باذن سرك يلوح كشف السبحات من باب
قابل الكلمات فمحو الصفات لا تتوجه الا الى الذات ولعمري ان الذي ذكرنا
في غاية الظهور ونهاية الوضوح ومحك الامر ليتبين الرشد من الغي فان كنت ذا فهم فتامل
ما قلنا وان لم تكن ذا فهم فاحذفه عنك وما تم الا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن في الحال

الحال بحيث كما كنت **فصل** في ان العلم هل هو عين المعلوم مطلقا ام غيره
مطلقا ام بعضه عين المعلوم وبعضه غيره فقال المتكلمون انه غير المعلوم فلانك
تعلم زيدا وانت في المسجد بصورته التي في ذهنك وزيد في السوق وتعلمه بالتي انت
رايته فيها وهو في السوق قد تغير ولا يكون في ذهنك وزيد في السوق انه قد
وقد يقوم وقد يمشي وقد يموت وفي كل ذلك لا تعلمه الا في الحال التي رايته فيها
ولو كان ما في ذهنك هو نفس زيد للزم ان يكون زيد في ذهنك لا في السوق او
حيث كان في السوق وغاب عنك لا تعلمه ولو كان ما في ذهنك نفس صفة زيد
التي في السوق لكان كلما انتقل من حالة الى اخرى وهو في السوق رايتها لك
وانت في المسجد وانك لا تعلم صفته حين غاب عنك وفي كل ذلك باطل لف
للوجدان ولم يبق الا ان العلم غير المعلوم وقال المشاؤون العلم بعضه نفس المعلوم
وبعضه اثر المعلوم وصفته المأخوذة منه اما الاول فلان صورة زيد التي
في ذهن العالم معلومة له لكن العالم البتة لانها ان لم تكن معلومة فكيف
يعلم بها غيرها فان كان يعلمها بنفسها كان العلم هنا نفس المعلوم وان كان
يعلمها بصورة اخرى فالصورة الاخرى ايضا معلومة له ويلزم الدور او التسلسل
فثبت ان العلم هنا نفس المعلوم واما الثاني فلان العالم لم يكن عنده
حين غيبوبة زيد الا ما انتزع ذهنه من صورته التي راه فيها ومعلوم ان زيدا الذي
هو معلوم في السوق هو انه تتقلب في احواله من حيث يمشي ويقوم ويقعد

واما علمه به فهو ظلال المنتزع منه جعل مراة الظل غير الذات ولذا لا يطابقه في جميع
حالاته وانما يطابقه في الحالة التي راه فيها لان الذهن كالمراة ينتقش فيها
صورة المقابل لا يشك في المغايرة فثبت ان العلم ببعضه نفس المعلوم وببعضه
غير المعلوم بحث الاول برهان القطعي والثاني بالوجدان الفردوسي وقيل
العلم نفس المعلوم مطلقا سواء كان المعلوم الصور الذهنية ام الاشياء العينية
وسواء كان العالم نفس المعلوم ام غيره وسواء كان العالم عاليا كالحق او دانيا
ام سافلا وهذا هو الحق والصواب الموافق للسنة والكتاب وفيه لا علية
من الاعتبار يشهد عليه لاولوا الابصار حيث الادلة الثلثة التي امر الله ان
يدعو بها رسوله صلعم بقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن وكل يحول الانه دقوته تذكر كل الادلة ليأخذ كل احد ما هو اهله
وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحيث ان الخلق في القوس
الصعود واكثر الناس اقصون في مقام النفس الامارة ولا يرون دليلا الا الادلة الجدال
التي هي احسن الادلة بينه بذكر المجادلة وان كان مقتضى الحكمة الواقعية تقديم
الحكمة حيث انها اشرف مقدمة في الاية فنقول اولا انه لا شك
ولا ريب ان العلم ما به ينكشف الشيء الذي هو المعلوم وكل ما ينكشف به الشيء
لا يكون ما يحجب به الشيء وهذا ايضا ظاهر بين فالعلم لا يكون ما يحجب به الشيء
وظاهر غير مستور عنده من في عينه نور ان الغير بما هو غير مانع من الظهور فكل ما

كل ما هو غير الشيء يحجب به الشيء عن الظهور لما هو الظاهر من انك اذا التفت الى الشيء ورايت
لظهوره احتجب عنك كل ما هو غيره ويكون مستورا الان ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه
حتى لا يحجبه ظهور شيء عن ظهور غيره فاذا جعلت هذه المقدمة الظاهرة صغرى لعكس النتيجة
الاولى وقلت ان كل ما هو غير الشيء يحجب الشيء عن الظهور وكل ما يحجب به الشيء عن
الظهور لا يكون علما به لان العلم به الظهور والمعلوم لا يكون بالعلم مخفيا مستورا انتج
ما هو المطلوب وهو ان كل ما هو غير الشيء لا يكون علما به وثانيا انه لو كان
العلم غير المعلوم فلا يخلو اما ان يكون مغايرا له من كل الوجوه بحيث لا يكون بينهما
جهة وحدة واتحاد او لا يكون كذلك بل يكون مغايرا له من وجه ومتحدا معه من وجه اخر
وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون جهة العلمية جهة الوحدة والاتحاد او يكون جهة
المغايرة والتضاد وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون العلم اثرا والمعلوم مؤثرا او
يكون بالعكس لان الاثر والمؤثر هما اللذان لا يجتمعان في حال من الاحوال في جهة
من الجهات لا في الذات ولا في الصفات فان كان العلم اثرا والمعلوم مؤثرا فنقول
هل كان وصف المعلومية للمعلوم قبل حدوث العلم ام لا فان قلت بالاول يلزم
صدق المشتق قبل تحقق المبدأ ووجوده وقد اتفقت اراء العقلاء واهل اللغة
على ان المشتق لا يتحقق قبل تحقق المبدأ ووجوده وان اختلفوا في اشتراط بقائه
عند الصدق وعدمه ولذا اتفقوا على ان اسم الفاعل والمفعول بمعنى المضارع والمستقبل
مجاز ولو صح ذلك لجاز ان يقال لمن لم يزن ومن لم يسرق ومن لم يتكلم انه زان وسارق

والظالم ولمن لم يصل المصلح وعلى هذا ينسد باب الكذب وهذا مما يأباه كل ذي عقل
سليم وطبع مستقيم وعلى هذا ان لم يكن المعلوم قبل حدوث العلم معلوما اذ المؤثر لا
يزال قبل الاثر وحده ليس معه شيء من الآثار فلا يكون المعلوم معلوما في حال من
الاحوال ووقت من الاوقات معا وان كان العلم مؤثرا والمعلوم اثرا
فان كان العالم سافلا فيلزم ان يكون الاسفل عاليا او العالي سافلا
لان العالم المحيط بالعلة المحيط فوق المحاط فلو كان ما هو محيط به مؤثرا في مؤثره
يلزم ان يكون هو نفسه عاليا مؤثره ودونا عاليا من عالية معا وان كان
العالم نفس المعلوم فيلزم تقدم الشيء على نفسه حيث انه محيط بما هو متقدم على
نفسه ومؤثر فيها وان كان العالم مساويا فيلزم تقدم الاثر على ما هو معه
وان كان العالم عاليا فيلزم الاجبار في الملك الجبار وان لم يكن العلم اثرا
ولا مؤثرا او كان مع المعلوم متحدا في جهة ومفترقا في جهة فان كان جهة العلية
جهة المغايرة والتضاد فلا يكون احدهما او لا يكون علما والآخر معلوما لعدم كشف
احدهما عن الآخر ويلزم ان يكون كل شيء علما بكل شيء وهذا باطل وان كان
جهة العلية جهة المناسبة والاتحاد فينتفي المغايرة والتضاد ويجيء العينية والاتحاد
وثالثا انه لا شك ولا ريب ان العلم بالصور الذهنية هو نفسها
بما ذكر المتاخرون من البرهان القطعي ثم نقول لهم هل العلم والمعلوم متطابقان
ام لا فان قالوا بالثاني فيلزم ان يكون كل شيء علما بكل شيء وكل معلوم معلوما

معلوما بكل علم وهو مخالف للضرورة وان قالوا بالمطابقة فيختلف باختلافه
ويتعدد بتعدده فلا يمكن ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا ثم نقول
هل الصور الذهنية عين الامور العينية بلا اختلاف الحقيقة ام هي غيرها فان
قالوا بالثاني كما يقولون بالمغايرة ويستدلون عليها فكيف يجوز ان يكون
العلم بالصور التي هو نفسها علما بما هو غيرها مع لزوم المطابقة بين العلم والمعلوم
في الوحدة والتعدد فاذن كما ان العلم بالصور هو نفسها كذلك يلزم ان
يكون العلم بذي الصور من الامور العينية هو نفسها حتى يتحقق التطابق والا
فيلزم ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا ولا يرتفع مع الزام المطابقة جاهل
لما فيها من التناقض ورابعا انه لو كان العلم بزيد هو صورته الذهنية
المغايرة له بالوجه الضروري فلا يخلو اما ان يكون المعلوم هو ذات زيد
او صفته التي انتزعها الذهن بواسطة البصر والحس المشترك منه حين حضوره
ولا يجوز ان يكون المعلوم هو ذات زيد لانه لو كان المعلوم حقيقة هو حقيقة زيد
الموجودة في الحس الخارجي وجب تطابق العلم والمعلوم ولو انفقدها ووقوع العلم
على المعلوم فوجب ان نعلم جميع الاحوال الطارية عليه من قيام وقعود وصحة
ومرض وحيوة وموت وغيرها من الاحوال مع انك لا نعلم منها شيئا الا ترى
انك لو قلت لك حين غيبوبته عنك بعد رؤيتك له هل زيد الان قائم او
قاعد متحرك ام ساكن لقلت لا ما اعلم شيئا من احواله الان فارتقي عليه

فثبت ان المعلوم ليس الا صفة المنتزعة عنه حين حضوره بواسطة البصر والحس المشترك
وهذه الصفة ليست الا ما في الذهن من الصورة التي هي العلم فتكون علما ومعلوما وهذا
هو المطلوب فان قلت ان المعلوم هو الشبح المنفصل من العين الخارجي المنتشر
في زمان حضوره ومكان شهوده والعلم هو الصورة الذهنية التي هي منتزعة
من ذلك الشبح الخارجي فالمعلوم هو الشبح المنفصل المكتوب في اللوح المحفوظ
عن التغير والتغور والعلم هو الشبح المنفصل من الشبح المنفصل من الشبح المنفصل
فبطل الاتحاد وصح عدم معلومية الاحوال الطارية على العين الخارجي بعد انتزاع
الصورة او قبلها قلت واضح ان الذهن مرآة اي الصورة الذهنية
مرآة حاكية عن الشبح المنفصل الخارجي كالخيالات بتمامها لما قلنا لان المرآة
لا تحكي الا ما فيها ولا تدل الا على ما هو عليها لا الخارج عليه فما تعرفه من المرآة
انما هو نفس ما فيها الا ان لغلبة ظهور الحال التفصيلي ملاحظة ايتها وحقيقتها الا
ترى انك اذا رأيت زيدا في المرآة العوجاء ولم تكن رأيته قبل ذلك في غيرها
تحكم عليه بالاعوجاج الصورة مع انه في الخارج ليس كذلك وحكمك بحسب زعمك
وهكذا يقع الا على الموجود الخارجي فافهم فاذا كان المعلوم هو ظهور زيد
بصفة المنتزعة عن صفة المكتوبة في اللوح المحفوظ لا ذاته وصفة المكتوبة يظهر
جواب السؤال الوارد على المغايرة فان بين دليلهما على كون المعلوم ذات
زيد وهو اصل مجتهما بالمغايرة واما طريقة الموعظة الحسنة فهو انه

انه لا شك عند اهل الاعتبار ان العلم مطلقا سواء كان علم الله فعل بالعالم
او العكس ام علم الشيء بنفسه او بما يساويه لا بد ان يكون مطابقا للمعلوم وموافقا
معه والا لم يكن العلم علما والمعلوم معلوما والتطابق لا يتحقق الا بين الشيئين و
نفسه لان كل شيء مغاير لنفسه مخالف له لا محالة وغير مطابق معه بالضرورة
والا لم يتحقق المغايرة التي هي فرع الاثنينية فاذا تحققت الاثنينية والمغايرة
فرتفع المطابقة ويوضع المخالفة فاذن فلا يحصل التطابق الا بعد سلب المغايرة
واثبات التوافق فان قلت ان نفس المطابقة مقتضية للتعدد والمخالفة
قلت كذلك حال الشيء مع نفسه مقتض للتعدد والمغايرة فما تقوله في هذا اقوله
في ذلك واذا لم يحصل التطابق بسبب المغايرة لا يحصل العلم والمعرفة لان
الشيء لا يعرفه لا يعلم الا بما هو عليه فانك اذا علمت الطويل بطوله والعريض
بعرضه والقصير بقصره ما عرفت شيئا منها بل عرفت غيرها فالطويل يعلم بطوله و
العريض بعرضه والقصير بقصره وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة يعرف بذلك
واما طريقة الحكمة فهو انه قد ظهر في المقدمات السابقة ان ما يفهم من
العلم ليس الا مذكورية المعلوم عند العالم وان الشيء ليس له فوق مقام ذاته ذكر
ولا اثر بل حكمه في ما فوق ذاته حكم المنتفي شريك الباري فعلى هذا فان كان العالم بالله
والمعلوم فلا يكون علمه هو مذكوريته بذاته لا بمثاله وصورته لما عرفت من
ان المذكورية بالصورة لا يكون الا بالجنبية ولا يعقل ان يكون اثر الشيء مخفيا عنه

ولذا قال لا يعلم من خلق ويجد الظهور للعقل الانخبار من القوة فهل العقل
ينصب اصداً وليس يشاهده برآنا التجرد به فاذا ارتفعت القوة وتبع العالم
والمعلوم فلم يكن العلم الا المعلوم حيث لم يكن للتعقل كثرة مقام ذات العالم اذا كان
العلم واحداً والمعلوم متعدد اذا الفقير معلوماً بما علم به الغير فلا يكون معلوماً له اذ ليس له
بعلم الا بما هو عليه لكان العالم متأخراً عن التعقل ومتقوماً به وان كان العالم
سافلا فلا يكون المعلوم الا ظهور العالم وصفته لانه لا شك ان ذوات العالم
ليست معلومة للتعقل بوجه من الوجوه لان المعلوم فرع العلم والعلم فرع العالم
وحيث لا عالم لا علم والتعقل في رتبة العالي ممتنع لا ذكر له بوجه من الوجوه فيكون
ما هو فرعه ومحاطه متشعبا وخطاب العالي لمن تراه انما يتحقق ولذا قال تعالى
ولا يحيطون به علما فاذا لم يكن المعلوم للتعقل الا الظهور وكان الظهور نفس التعقل
كما قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع
منها واليها حاكمها وكان العالم هو نفس الظهور فيتخرج الكثير من نظر بالنور
وانه كنه جبل الطور ويقول كما قال الشاعر: اذا رام عاشقها نظرة فلم يستطعها
من لطفها: اعارته طرفا رآها به: فكان البصير بها طرفها وبقول بما قال انتم
اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وبما قال من عرف نفسه فقد عرف ربه وان كان
المعلوم هو نفس العالم فالامر اظهر اذ لا يعقل الواسطة بين الشيء ونفسه الذي هو اقرب
اليه من كل شيء وان كان المعلوم مساوياً للعالم ومبايناً عنه بينونة العزلة فيكون

فيكون غائبا عنه مطلقا سواء كان مجردا ام ماديا لان المنشأ للغيبة والخفاء
ليس هو الاقتران بالمادة كما توهمه بعض العلماء والا لزم ان يكون الاشياء
المادية غائبة عن الله سبحانه وتعالى عن ذلك بل منشأ ذلك انما هو الاعتزال فكلما تحقق
الاعتزال تحقق الاختفاء سواء كان في المجردات ام في الماديات لان الشيء
اذا كان معزولا عن صاحبه يكون غائبا عنه لان الحاضر عند الشيء هو نفسه وما
في ملكه وما ليس في ذاته ولا في ملكه يكون غائبا والمباين عن الشيء بالبينونة العزلة
لا يكون في ملكه ولا في ذاته فيكون غائبا فيتحقق الاحتياج الى المخبر عنه ولما يخبر
خلق الله الانسان مدنيا بالطبع محتاجا لا معاونة امثاله وابناء نوعه وكانت
المعاونة فرع اطلاع بعضهم على بعض وكان بعضهم معزولا عن بعض فانزل الله سبحانه
الصور الذهنية من الخزائن العالية الى فلك عطارد ومن فلك عطارد
بواسطة الملائكة الثلاثة يسمون وشمعون وزيتون الى اذهانهم لتخبرهم بما عن
امثالهم ليبادو كل حاجة ولا شك ان الشيء اذا كان غائبا واخبر عنه مخبر لا يحصل
للمستخبر الا العلم بالخبر لا بالمخبر كما دل عليه قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام انما
تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها ويظهر ذلك بظهور الاختلاف
وكذب الخبر وكونه على خلاف ما اخبر عنه الا ترى انك اذا استخبرت عن الشيء بما
لك من المرآة وكانت المرآة عوجا فتخبرك باعوجاجه وتحكم عليه بالاعوجاج انه
ليس في الخارج كذلك وحكمك بحسب نفسك لم يقع الا على الموجود الخارجي

مع انه ما وضع الا على المرآة فثبت ان المعلوم في علم المبادي العالية ليس
الا النفس الصور الذهنية ولما كانت هي اسماء لما في العين الخارج واخبارًا
عنه وكان من شأن الاسم الجزئي الانمحلال او الاختفاء عند الذات حيث ان
الذات غيب الصفات فلا يقع الالتفات عليها والتوجه اليها ولم يلتفت
منها الا الى ما هو خارج عنها فاشتبه الناس حيث غفلوا عن هذه الدقيقة زعموا
ان المعلوم هو ما في الخارج فقالوا ان العلم غير المعلوم كما يقولون ان المرئي
في المرآة هو الشخص وان المرآة مرآة غير الشخص مع ان المرئي في المرآة ليس الا
المرآة لانه اذا كان هو الشخص لما كان الاختلاف في الرؤية حاصلا باختلاف
المرآة وقد عرفت في الابواب الاربعة ان نسبة ما في الذهن الى ما في العين ليست
الا كنسبة المرآة الى الشخص ومما يدل من الآيات على ان علم الله المتعلق
بالمعلومات هو نفس المعلومات قوله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون حيث
قال وما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى
وقوله تعالى الم تعلم ان الله يعلم ما في السماء والارض ان ذلك في كتاب ان ذلك
على الله يسير وقوله تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وقوله تعالى عالم الغيب لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين ووجه الدلالة انه ظاهر لما هو الظاهر من ان الكتاب ليس الا المسطور في رق المنشور

المنشور الذي كل الموجودات كلماته وحروفه كتبه الله عز وجل بيده بكلمته التي
لها العنوان الذاكر وهي المشية بالقلم المسمى بالعقل الكلي من مداد الدواة المعبر
بالماء الاول الذي ساقه بكلمته الى السحاب الثقال والتراكم بفيض المشية
الى الارض الميتة وارض الجرز هذه الارض هي ارض القابليات المتعينة
بالقيود والمشخصات وهو الكتاب الذي من كلماته عيسى وبكلمته سماه المسيح عيسى بن
مريم ومنها ائمتنا الكرام عليهم السلام كما قالوا نحن الكلمات التي لا ينقصر
فضلنا وقال تعالى ويحق الحق بكلماته وهم عليهم السلام الكلمات التي بها يحق الحق
وظاهر غير مخفي ان الكتاب الذي كل واحد من الموجودات كلمة منه وانه بكلها
ليس فيه الا الكلمات فلا يكون العلم الذي فيها الا الكلمات التي هي الموجودات
والمعلومات ومما يدل من الاخبار الصادرة عن امناء الملك الجبار
عليهم السلام على المذهب المختار ما قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ارايت ما كان
وما هو كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تعالى فقال بلى قبل ان يخلق
السموات وقال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم
الله قال لا بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض وقال سئلت ابا عبد الله
عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه
الله قلت ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل
ان يخلق الخلق وما قال عليه السلام في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده

انه الكتاب قال الكل اربه انه فهو في علمه قبل ان يصنعه وليس شيء بعده الا
وقد كان في علم الله انه لابد وله من جعل فانها ناصة على ان كل شيء
من المخلوقات بما هو عليه من الحدود والمشخصات كائن في علم الله فلا يكون علمه الا
عين المعلومات ومنها ما روي عن جابر بن عبد الله عن ابي جعفر عليه السلام
انه قال يا جابر عليك بالبيان والمعاني قال قلت وما البيان والمعاني قال
قال عليه السلام اما البيان فهو ان تعرف ان الله سبحانه ليس كمثله شيء فتعبده
ولا تشرك به شيئا واما المعاني فنحن معانيه ونحن جنبه ويده ولسانه وامره ٥
وحكمه وعلمه وحقه اذا شئنا شاء الله ويريد الله ما نريده فنحن المثاني الذي اعطاها
الله نبينا صلى الله عليه واله ونحن وجه الله الذي يتقلب في الارض بين اظهركم فمن عرفنا
فامامه اليقين ومن جهلنا فامامه سجين ولو شئنا خرقنا الارض وصعدنا السماء وان
الينا اياب هذا الخلق ثم ان علينا حسابهم فاذا ثبت بالادلة الواضحة
والبراهين المحكمة والآيات والاحاديث ان العلم مطلقا عين المعلوم فالعلم الازلي
يكون هو الذات البحت لم يزل عز وجل العلم ذاته ولا معلوم والعلم الواقع على الاشياء
حين كونها يكون هو نفس الاشياء وحيث كان لكل شيء خزائن ينزل منها بقدر كما
نص عليه سبحانه وتعالى بقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
فيكون للعلم الواقع مراتب اعلاها العلم الامكاني وهو الذي اشار اليه سبحانه
بقوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اي الا بما شاء كونه العلم الغيبي وبعده العلم

العلم الجوهري وبعده العلم الهوائي وبعده العلم المائي وبعده العلم الناري وبعده العلم
الهبائي وبعده العلم الظلي وبعده العلم المادي وبعده العلم الفلكي وبعده العلم العنصري
وبعده العلم الترابي وبعده العلم الجمادي وبعده العلم النباتي وبعده العلم الحيواني وبعده
العلم الانساني وبعده العلم الجسمي وبعده وقبله العلم الامري الوجودي وهكذا اعتبرها
من المراتب في كل ذلك دفعة واحدة ليس بعضها بتقدم بعضها الا بسبق بالنسبة الى الاخر
فصل في ان العلم مع كونه عين المعلوم بما ذكرنا من البراهين المحكمة المتقنة
مقدم على المعلوم ومحقق له والمعلوم مع كونه عين العلم متقوم به مستفاد عنه لانه
هو الماء الذي منه كل شيء حي وهذا من الامور العجيبة التي يستوحش منها اصحاب
اهل دليل المجادلة بالتي هي احسن فيزعمون انه من الامور المتناقضة المخالفة للفطرة
حيث انهم لم ينسوا ما نزلوا عنه واليه يعودون واعتقدوا ان الجهل متقدم على العلم
والليل متقدم على النهار وما بالقوة متقدم على ما بالفعل ويستانسون بها اولو الافئدة
اصحاب دليل الحكمة يرونه ظاهرا كالشمس المضيئة بحيث لا يشكون فيها انه ذاتية لنا
ولا يشكون فيه ويجدونه جوا ابلا اعتبار مع الحاجة بالاستدلال فاقول لا خلاف
عند اهل الرسوم في ان العلم مشتق منه المعلوم وان المشتق فرع والمشتق منه اصل
وان الاصل متقدم على الفرع وقد اقيمت البراهين القطعية من العقلية والنقلية
على ان الواضع للالفاظ هو الله وان بين الالفاظ والمعاني مناسبة ذاتية
وان الالفاظ على طبق المعاني فيجب ان يكون ما هو مقدم في اللفظ واصل فيه

مقدماً واصلاً في المعنى وان يكون ما هو فرع ومتأخر في اللفظ فرعاً ومتأخراً في المعنى
لانه اذا لم يكن ما هو الاصل في اللفظ اصلاً في المعنى فلا يخلو اما ان يكون فرعاً في المعنى
او لا يكون في المعنى اصل وفرع ومتقدم ومتأخر والاول يستلزم ان لا يكون
الواضع حكيماً حيث جعل الاصل في الذات فرعاً في اللفظ والظاهر والفرع
في الذات اصلاً وجعل الاسفل اعلى والاعلى اسفل وهو خلاف الحكمة لانها
وضع الشيء في موضعه ولا شك ان هذا لا يصدر من جاهل فضلاً عن حكيم عالم عادل اذ
لا ريب ان جعل الاصل حقيقة اصلاً لفظاً والفرع فرعاً هو الاصل الذي
تقتضيه الحكمة الالهية وان الثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح حيث انه رجح احد جانبي
متساويهما وجعله في اللفظ والظاهر اصلاً مقدماً وهو محال من الحكيم فاذا ظهر
بطلان التالي بكلا شقيه يظهر بطلان المقدم فيكون ما هو الاصل في الظاهر
واللفظ اصلاً في الباطن والمعنى وما هو الفرع في اللفظ فرعاً في المعنى وهو المطلوب
وهذا ما خطر بالبال من دليل المجادلة بالتي هي احسن واما دليل الحكمة فهو
انه ظاهر غير مستور ان المكتوب والمذكور لا يتحققان الا بالكتابة والذكر
اذ قبل الكتابة والذكر ما كان مكتوب ولا مذكور وانما تحققا بعد تحقق الكتابة
والذكر بفعل الكاتب والذاكر فيكون المكتوب والمذكور مستفاداً من الكتابة
والذكر ومتحققاً بهما وقد ظهر بالادلة الواضحة ان العلم ليس الا نفس ذكر العالم المعلوم
المذكور فيكون المعلوم الذي هو المذكور مستفاداً من العلم ومتقوماً به تقوم الظلمة بالنور

والقصور بالظهور وايضاً العلم جهة الظهور والمعلوم جهة القصور المانع من سطوع
النور ولا شك عند من في عينه نور ان القصور متقوم بالظهور وان وجوده بتمامه لذلك
النور وبيان ذلك ان العلم الذي هو جهة الظهور مثال المرآة من حيث حكايتها
للشخص المستور وان المعلوم الذي هو جهة الانحجاب والقصور مثال المرآة من حيث
نفسها المانعة من الظهور وظاهر غير مستور انها من حيث نفسها المانعة من الظهور
متقومة بها من حيث انها اسم الظهور فكما ان المرآة من حيث كونها آية ودليلا
للشخص ليس غيرها من حيث نفسها ومع ذلك الحيثية الثانية متقومة بالحيثية
الاولى ومستفادة منها كذلك العلم هو عين المعلوم وليس مغايراً له ومع ذلك هو
مقوم للمعلوم ومحرك له والمعلوم مستفاد منه ومتقوم به وعلى هذا ينبغي ان ما اشتهر
بين العلماء من ان العلم على قسمين انفعالي مستفاد من المعلوم وفعلي يستفاد منه
المعلوم خال لا اصل له بل العلم كله فعلي يستفاد منه المعلوم وان المعلوم هو المنفعل
عن العلم فافهم ثمت فصل في انه ليس لذات الله سبحانه وتعالى مفهوم عنده
خلقه فانه حينئذ يقال انه كلي او جزئي اما اولاً فلانه سبحانه لا يحيط به الاوهام
وليس للخلق من الخواص والعوام سبيل الى ادراك ذاته وان كل ما يخطر في الاذهان
ويحيط به الاوهام فهو مخلوق موجود في ملكه واما ثانياً فلانه لو كان له سبحانه مفهوم
لكان مطابقاً لما هو له مفهوم الا انه لكان كل مفهوم مفهوماً لكل شيء وكل شيء
مصداقاً لكل مفهوم كلي من الملازمة وحسن بطلان التالي ظاهر لا يحتاج الى البيان

مع ان المفهوم في نفسه لو كان من الفاظه فلا يكون مفهوما له لانه غير معقول ان يفهم
من الشيء ما هو من الفاظه ولا اظن احدا ينكر هذا الا ان يكون من اهل العناد واللجاج فان
لا بد ان يكون مفهوم المركب مركبا ومفهوم البسيط بسيطا ومفهوم المحدود محدودا فاذا
عرفت هذا الامر البديهي الذي لا يشك فيه احد ممن له ادنى انصاف فنقول لو كان له سبحانه
مفهوم فلا يخلو اما ان ينطبع في العقل او في احدى الآلات النفس من الوهم والخيال الذين بهما تشخص
مشعر مدرك بها الامور الجزئية غير هذه الثلثة فان قلت فما تقول في الفؤاد فنقول
ان الفؤاد الذي به يعرف الله ليس مشعرا للتخصص لانه اذا نظر بالفؤاد يغيب عن نفسه ولا
يجد نفسه حتى تقول الفؤاد رايناه او هو غيب عن ادراكه وهو كما قال الشاعر اذا رام عاشقها
نظرة ولم يستطعها في لطفها اعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها او كل
من العقل والوهم والخيال محدود اما العقل فبالحدود المعنوية الكلية واما الوهم والخيال
فبالحدود الشخصية الجزئية ولا يمكن ان ينطبع في المحدود بالحدود المعنوية الا المحدود بالحدود
الشخصية الا المحدود بالحدود الشخصية كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام انما تحد
الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها وقال عليه السلام [illegible]
ما ... الادوية بقدرها فاذن فكلما ينطبع في مشاعرنا محدود ولا شيء من
مشاعرنا محدود فلا يجوز ان يكون له في مشاعرنا ومداركنا مفهوم لا في الفكر
لانه غير محدود ومنزه عن كل الحدود وثالثا انه لو كان له سبحانه مفهوم في
الاوهام لكان ممتازا عن غيره من المفاهيم مع مشاركته لها في المفهوم فيكون
محدودا او مركبا فلا يكون مطابقا لما ليس بمحدود ومركب مع ان المفهوم بما عرفت

عرفت لا يكون الا مطابقا للمصداق ورابعا انه لو كان له سبحانه مفهوم
لكان مشاركا لما له مفهوم فيكون مركبا مع ان كل مسلم يشهد في كل
يوم اقلا عشر مرات بانه لا شريك له وخامسا انه لو كان له سبحانه مفهوم
فلا يخلو اما ان يكون جزئيا او كليا منحصرا في الفرد كما يقولون ان مفهوم
الواجب لغير الكلي العام الذي يصلح للافراد غير متناهية لكن ما وجد من افراده الا
الفرد الواحد الذي هو الله سبحانه فيكون مفهوم الواجب كليا منحصرا في الفرد ومنع
الافراد الاخر للمانع فان كان مفهوم الواجب كليا منحصرا في الفرد كما يقولون
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وكان محدودا فيكون الله سبحانه وتعالى
ذا اجزاء لان الفرد مركب من الكلي والحدود المشخصة ولا يتحقق الا بالقيود
المخصصة اذ لولاها لما كان فردا ورجع الى الكلي كما انه لولا الفصل لما كان النوع
ورجع الى الجنس وهذا ظاهر لا يخفى على من له حس فان قلت هذه الحدود بداية
قلت اذن بطلت الكلية لاستحالة ان يكون الشيء خاصا حين كونه عاما وجزئيا
حين كونه كليا الا باعتبارين فاذا تحقق الاعتباران تحقق الجهتان فيتحقق
التركيب الذي هو ثبت عنه ويكون هو سبحانه وتقدس كما ظنوا ان الكلي محيط بكل
الافراد وله الهيمنة عليها فيكون هو اولى بان يكون معبودا او يكون هو سبحانه
متناهيا او متقوما بالغير بالقيام التحققي وهذا الغير الذي هو الكلي لا يخلو اما ان يكون
حادثا او قديما فان كان حادثا فلا يخلو اما ان يكون محدثه هو الله ام غير الله
فان كان محدثه هو الله يلزم ان يكون محدث الشيء متاخرا عن الشيء ما هو الظاهر من ان

الكلي مقدم على الفرد ومحيط به ان كان حادثا بحدوثه فيكون هذا الجزء هو ذاته والجزء
هو فرد من الكلي عبد من عبيده لتحققه بما ثره وان كان قديما فلا يخلو اما
ان يكون هو عين ذات الله سبحانه بلا مغايرة بوجه من الوجوه او يكون عينه مع المغايرة
او يكون هو غير ذات الله فان كان هو عين ذات الله بلا مغايرة فبطلت الكلية
والفردية وانما هما شيء واحد بكل اعتبار وعلى القول بان اسماء الله توقيفية
كما هو الحق يمتنع اطلاق المفهوم عليه لعدم وروده من الشارع وان كان هو
عين ذات الله مع المغايرة بان يكون ذات الله باعتبار كليا وباعتبار فردا
فيتحقق المحذوران تحقق التركيب وان كان هو غير ذات الله فيلزم تعدد القدماء
وتقدم شيء على الله سبحانه وانما لان المفهوم لكونه كليا صار فاعلا كزيد مقدم
على الفرد ومحيط به فان قلت ان هذه المفاسد انما يلزم لو كان لهذا المفهوم
تحقق وتاصل في الاعيان بخلاف ما اذا لم يكن له تاصل وتحقق الا في الاذهان
قلت اولا لابد ان يكون لكل مفهوم اصل في الخارج كما نص عليه مولانا الرضا ع
بقوله لا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا ومولانا
الصادق عليه السلام بقوله كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم
مردود اليكم ع ويدل عليه الادلة العقلية وثانيا بعد التسليم حاشاه انه لو لم
يكن له تاصل وتحقق الا في الاذهان فلا يكون له ذكر قبل الاذهان وبعدها فلا
يوصف الحق سبحانه في القبل والبعدية وذلك المفهوم ولا يوصف الواجب بانه مفهوم كلي

كلي فهذا الاذهان وتحققه فيها فهل يؤثر في ذات الله سبحانه شيئا او
يورث له حكما وصفة لم يكن قبل ذلك ام لا فان كان الاول فاختلف
حالاته وكان للاثر الكن تاثير في المؤثر الواجب وان كان الثاني
فيكون كذبا وافكا فان كان مفهوم الواجب جزئيا يلزم ايضا الاشتباه
في حال كونه كليا لان الجزئي لا يكون الا تحت الكلي ولا يتحقق الا به
لما بينهما من التضايف والتساوق ما يقول البعض ممن لم يطلع على ماخذ
العلم من ان النسبة بين الجزئي الحقيقي والاضافي عموم من وجه باطل ازايل
لان مدرك الجزئي هو النفس ومدرك الكلي العقل فاذا ادرك النفس
شيئا جزئيا يدرك العقل قبلها كليه لانه لا يصل الى النفس شيء الا بتوسط
العقل لقضاء الفطرة ببطلان الطفرة وسادسا نقول لا شك ولا
ريب ان الشيء لا يتصف الا بما هو مناسب له والا لصح اتصاف كل شيء
بكل شيء فما ناسب الفقر المطلق لا يناسب الغنى المطلق فلا يتصف الغنى المطلق
بما يتصف به الفقر المطلق وحيث ان الممكن يتصف بالكلية والجزئية يجب
ان لا يتصف به الواجب المطلق سبحانه وتعالى لانه منزه عن الاشكال وكل
ما فيه وبانتفاء الجزئية والكلية يمتنع المفهوم ايضا لانحصاره فيهما فان قلت
فعلى هذا يلزم ان لا يصح ان يتصف هو سبحانه بانه موجود لاتصاف الممكن به
قلت قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان قيل كان فعلى ازلية الوجود

وان قيل بوجود شيء تاويل نفي العدم وهذا يدل على ان الاخبارات والروايات
على انه ليس له سبحانه مفهوم في الاوهام اكثر من ان تكفي بان تكل اية تدل
على انه تعالى لا تدركه الابصار وكل رواية تدل على انه لا يدركه الاوهام
ولا يحيط به الاوهام ودليل على ذلك لانه لا خلاف عند احد من الحكماء
والمتكلمين والعرفاء وكل من تكلم في العلم من الذين اثبتوا المفاهيم الذهنية
في ان ادراك الاوهام انما هو بانطباع المفاهيم والكل متفقون
على ذلك انما الخلاف بينهم في ان هذه المفاهيم هل هي اشباح لما في
الاعيان ام هي كيفيات قائمة خارج الاذهان وفي انه هل ثبوت المفاهيم
في الاذهان بالانطباع ام بخلاقية النفس فلو كان له سبحانه مفهوم
في الاذهان لكان مدركا بالاوهام والابصار والتالي باطل فالمقدم
هذه الآيات والاخبار الدالة ظاهرة لمن له اعتبار [illegible] في اليوم
الـ[illegible] من شهر صفر المظفر ختمه [illegible] الخطوط سنة اثنين وخمسين بعد الالف
من الهجرة النبوية [illegible] افضل [illegible] اقل العباد [illegible] زين العابدين
احمد الموسوي [illegible] غفر الله له ولوالديه [illegible]
[illegible]
كتبته [illegible]
[illegible]

م م م
م م
م

بسم الله الرحمن الرحيم لغزيات

عجب عددی در لغت فارسی دیدم با آنکه مساوی نه بود نصفش پنج بود عجب
آنکه چون ملاحظه کردم نصف نه نیز بود طرفه تر چون بشماره درآوردم
پنجاه و پنج بود چون پنجاه بر وی افزودم باز پنجاه و پنج بود چون پنجاه از وی نقصان
کردم باز پنجاه و پنج بود چون یک تا مثل کردم زیاده از پنج نبود پنج بر وی افزودم
مساوی ده شد پنج از وی نقصان کردم نصف شد عجب تر آنکه از پنجاه
شش کم بود مع هذا خمس پنجاه بود لطیف تر آنکه ده خمس پنجاه نیز بود
تازه تر آنکه خمس پنجاه نیز بود عجب تر آنکه عشر آن نیز بود مضحک آنکه اورا
بر خمس پنجاه افزودم پنج شد چون بر خمس دیگر افزودم نه شد چون بر خمس
دیگر افزودم هشت شد چون بر خمس دیگر افزودم هفت شد چون بر خمس
دیگر افزودم شش شد دیگر باره بر خمس افزودم پنج شد پنجاه از وی اسقاط
کردم چهار شد خمس دیگر را از وی اسقاط کردم سه شد دیگر را اسقاط کردم
دو شد دو خمس دیگر پنجاه را اسقاط کردم یک شد عجب العجایب آنکه
دو عشر او مساوی ثلث او و با اضافه [illegible] تم

[illegible]

في استخراج المضمر وهو عمل اهل الهند اذا اضمر عددا صحيحا فمره ان تضرب ما اضمره في اربعة ثم يطرح منه الربع وتضرب الباقي في عشرة ثم يطرح مما اجتمع تسعين تسعين وسل عن عدد المطرح وخذ لكل واحد واحدا فما اجتمع فهو الذي اضمره ولا يبقى منه شيء دون التسعين تمت

في استخراج الآثم اذا اخذ خاتم ... في اصبع ... ثم يأمر ان ياخذ ... الذهب والفضة ... تمت [illegible]

قوله في الخاتمة المساحة استعلام ما في الكم المتصل القار اه المساحة لغة الذرع قال في الصحاح مسح الارض مساحة اي ذرعها واما اصطلاحا فمساحة الخط عبارة عن استعلام ما في الكم المتصل القار من امثال الواحد الخطي كالذراع ونحوه كالقصبة او ابعاض ذلك الواحد كنصفه وثلثه او امثاله وابعاضه معا ومساحة السطح عبارة عن استعلام ما في الكم المتصل القار من امثال مربع الواحد الخطي او ابعاض ذلك المربع او كليهما وهذا هو تعريف مساحة الجسم ايضا الا انه يبدل مربع الواحد الخطي بمكعبه والمراد بمربعه مضروبه في نفسه كما ان المراد بمكعبه مضروبه في مربعه هذا ما يقتضيه كلام القوم والاحسن ما افاده صاحب الصحاح حيث عرف الاقسام الثلثة بتعريف واحد وقال المساحة تحصيل كمية ما في الممسوح من امثال الممسوح به او اجزائه او كليهما وان كان يرد عليه ما اورد على تعريف المصنف حيث قيل في اطلاق الاستعلام على المساحة مسامحة لانها في عرف اهل العلم يقوا ين

يقوانين يتمكن بها من الاستعلام المذكور او الملكة التي يقتدر بها عليه لا نفس الاستعلام هذا ثم توضيح القيود في تعريف المصنف ... عن تعريف الكم واقسامه فنقول الكم الذي هو عبارة عما يقبل القسمة لذاته اما ان لا يكون بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما او يكون والاول هو الكم المنفصل كالعدد والثاني هو الكم المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط اذا عرفت ما ذكرنا ظهر ان تقييد الكم بالمتصل للاحتراز عن العدد وتقييد المتصل بالقار للاحتراز عن الزمان وقوله من امثال بيان لما واحتراز عن سائر احوال الكم غير ما ذكره فان استعلامها ليس بمساحة ثم لا يخفى ايضا ان بحث المساحة على الكم المتصل من حيث عروض الكمية المنفصلة له فان المستعلم من المقدار مثلا عدد امثال الواحد الخطي قوله فالخط ذو الامتداد الواحد اه يعني انه ينقسم في جهة الطول فقط فهو طول بلا عرض وبه عرفه في التحرير وهو ينتهي الى النقطة ان كان متناهيا في الوضع لا في المقدار كمحيط الدائرة كما ان السطح المتناهي الوضع ينتهي بالذات الى الخط والى النقطة ايضا كسطح المخروط واما الجسم التعليمي فهو ينتهي بالذات الى السطح قوله وهو اقصر خطوط كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط كثيرة بعضها اقصر من بعض فالذي هو اقصر من الجميع هو الخط المستقيم وله تعريفات اخر ايضا منها انه ما يكون طرفه ساترا للباقي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ومنها انه الذي يكون وضعه على ان يتقابل اي نقطة تفرض عليه بعضها لبعض قوله هو المراد اذا اطلق يعني ان الخط المستقيم هو المراد في هذا العلم اذا اطلق مجردا عن قيد واذا اريد غيره وجب تقييده وقيل ان هذا التعريف هو المراد اذا اطلق لا ما بين طرفيه وسطه ولا ما يحاذي النقطة المفروضة عليه فان التعريف الصحيح انما هو المقدار اينما هو كه نوشتم از شرح علامه ... الان در اصفهان زنده است ... فاضل

اربعة واذا ضرب في نصفه صار عشرة فان فرضنا اربعة فالخطأ الاول اثنان ناقصا
او خمسة فالخطأ الثاني اثنا عشر ونصف زائدا فالمحفوظ الاول عشرة والثاني [illegible] ايضا
عشرة فقسمنا الفضل بين الخطأين اربعة والنصف يخرج اربعة واربعة اتساع واذا قيل
اربعة واذا ضرب في ربعه صار عشرة فان فرضنا اربعة فالخطأ الاول ستة ناقصة
او ثمانية فالخطأ الثاني ستة زائدة والمحفوظ الاول اربعة وعشرون والثاني ثمانية
واربعون والمجموع اثنان وسبعون وخارج قسمته على اثنى عشر ستة والآن [illegible] هو المطلوب

لنسبة الكسر الى الكسر [illegible]
[illegible] بان يكون الكسران من مخرج واحد او [illegible]
فان كان الاول فالعمل فيه ان تنسب الصحاح [illegible]
مثلا اربعة اتساع الى ثمانية اتساع بالنصف وان
كان الثاني فالعمل فيه ان تضرب اجزاء المنسوب في مخرج المنسوب
اليه وتضرب مخرج المنسوب في اجزاء المنسوب اليه وتنسب الحاصل الاول
الى الثاني مثلا اذا اردت نسبة ثلثة اخماس الى خمسة اسداس نسبت
ثمانية عشر الى خمسة وعشرين بثلثة اخماس وثلثة اخماس خمس نسبة الصحاح و
الكسور الى الصحاح وعكسها فالعمل فيها ان تضرب كل واحد من المنسوبين في مخرج
الكسر وتنسب حاصل المنسوب الى حاصل المنسوب اليه مثال الاول نسبة عشرة ونصف
الى ثلثين نسبت واحدا وعشرين الى ستين بربع وعشر مثال الثاني نسبة خمسة الى ستة وثلثين
نسبت خمسة عشر الى عشرين بثلثة ارباع نسبة الكسور الى الصحاح والكسور وعكسها نسبة الصحاح
والكسور الى الصحاح والكسور فالعمل فيها ان تضرب كل واحد من المنسوبين في مخرج جميع الكسور
وتنسب حاصل المنسوب الى حاصل المنسوب اليه مثاله اذا اردت نسبة واحد وخمس
الى اثنين وخمسين ضربت المنسوب وهو واحد وخمس في الخمسة التي هي مخرج الكسر يصير ستة وضربت
المنسوب اليه وهو اثنان وخمسان في خمسة يصير اثنى عشر ثم نسبت الستة الى اثنى عشر بالنصف
وهو المطلوب      ابو العلا محمد البخشي [illegible]

[illegible]